

كتاب

شرح

شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شرب  
بوهوب وهوده وجود افتخار الكائنات  
كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز  
الذي عز في ملكه عما أن يكون له  
شريك فيما نه ببرحمته حاصقالي  
الله جل وعز عن الشركاء

والصلاة والسلام على

ربي المصطفى الذي جلت

عنا به مناه إليه

سبحك الخلق

كلهم في نبيك

صلى الله

عليه

وسلم

إلى الأخ العزيز صهار المفضل  
صع تمنائي لك بالتوسعة الدائم  
والحمد لله رب العالمين

الإثنين ٤/٤/٢٠٠٥م

أقول

محمد الراوي



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**Âsitâne**  
**Kitabevi**

Hakimiyet-i Milliye Cad.  
Tepsi Fırını Sk. Nu:7  
© 0216 391 02 85  
ÜSKÜDAR

## فهرس النبراس

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٢	علوم الفلسفة نيف وسبعون	٢	نظم المؤلف على الحمد والصلوة ووجه تأليف
٢٣	التنقيد على المتكلمين ورحمة		الكتاب وتاريخه
٢٤	حقائق الاشياء ثابتة	٣	ترجمة الشارح الفتازاني
٢٥	انا ابن النجم وشعري شعري	٥	معنى الذات والصفات
٢٩	تقدير المضاعف شائع حتى جاء في القرآن	٦	بحث الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
٣١	زهاء الف	٤	اسماء النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته
٣٢	بيان السوفسطائية	٨	الشيعة في ذكر الاصحاب في الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
٣٣	تقسيم العلم		ترجمة العلامة النسي
٣٥	والحسن قد يفلط كثيرا	١١	البحث في عطف الانشاء على الاخبار جرحا
٣٤	واسباب العلم ثلثت	١٣	وتعديدا
٣٥	اما الخواص الباطنة الخ		وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة
٣٩	الخبر الصادق والخبر المتواتر	١٣	والتابعين
٥٣	والنوع الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم		الادلة الشرعية اربعة
٥٣	تعريف الرسول صلى الله عليه وسلم	١٤	حديث تفرق امتي على ثلاث وسبعين الخ
٥٥	والمعجزة امر خارق	١٨	ترجمة الحسن المعتزلة واصل بن عطاء
٦٢	واما العقل وهو قوة	١٩	ترجمة الحسن البصري
٦٣	المباحث المتعلقة بالعقل	١٩	ترجمة ابي الحسن الاشعري
٤٠	والهام ليس الخ	٢٠	مسئلة نجات الاطفال
٤٢	وتقليد المجتهد	٢١	بيان اختلاف الاشعرية والماتريدية
٤٣	الكلام في حدوث العالم	٢٢	اول من نقل الفلسفة الى العربية
٨١	وهو الجزء الذي لا يتجزى	٢٢	



الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٩٢	والمقتول ميت باجله	٨٢	بمحث الكرة
١٩٣	مسئلة تغير القضاء من نزال الاقدام	٨٦	في اثبات الجوهر الفردي بجماعة غزطلات الفلاسفة
١٩٦	الكلام في الرق - الحلال ررق والحرام ررق	٩٣	المجردات على ثلثة اقسام
١٩٨	الكلام في الهداية والضلالة والله تعالى يصل	٩٦	والمحدث للعالم هو الله تعالى
	من يشاء ويهدي من يشاء	١٠٢	الدليل على توحيد الباري عز وجل برهان التامع
٢٠٢	وما هو اصل للعبد فليس بواجب على الله تعالى	١٠٨	لمحي القادر العليم
٢٠٥	عذاب القبر وثوابه	١٢٥	وله صفات
٢١٠	والبعث حق	١٢٨	وهي لا هي ولا غيره
٢١٣	والوثن حق	١٣٣	العلم وهي صفة ازلية
٢١٦	وقراءة الكتاب حق	١٣٩	والكلام هو صفة ازلية
٢١٤	والمحوض حق	١٣٣	والقران كلام الله غير مخلوق
٢١٨	والصراط حق	١٥٢	الكلام في التكوين
٢١٩	والجنة حق والناحق	١٥٩	الكلام في الارادة
٢١٩	مسئلة الخرق والالتام	١٦١	الكلام في رزية الباري سبحانه
٢٢٣	الكلام في الثواب والعقاب	١٤٠	الكلام في خلق الافعال
٢٢٣	بمحث الكبيرة والصغيرة	١٤٣	مسئلة القضاء والقدر
٢٢٦	الكبيرة لا تخرج عن الايمان	١٤٤	وللعباد افعال اختيارية يترتب عليها
٢٢٢	ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء		الثواب والعقاب
٢٢٢	البحث عن التوبة	١٤٨	مسئلة الجبر والاختيار اصعب المسائل
٢٢٥	للخلف في الوعيد		و فيها ستة مذاهب
٢٣٦	ويجوز العقاب على الصغيرة	١٨٢	الكلام في الاستطاعة
٢٣٨	والشفاعة ثابتة	١٨٤	الكلام في التكليف ولا يكلف العبد بما
٢٣١	واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار		ليس في وسعه
٢٣٥	والايمان في اللغة التصديق	١٩١	الكلام في التوليد الاثر المترتب على فعل العبد



الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣٠٩	نصب الامام واجب بالاجماع	٢٢٩	ان الايمان في الشرع هو التصديق
٣١٠	فرائض الامام والخليفة	٢٥٢	والايمان لا يزيد ولا ينقص
٣١٢	بيان الاثمة على مذهب الشيعة	٢٦١	والايمان والاسلام واحد
٣١٣	المنتظر المهدي	٢٦٣	الايمان بضع وسبعون شعبة
٣١٦	ويكون الامام من قريش	٢٦٨	الكلام في النبوة وفي ارسال الرسل
٣١٤	ولا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٤١	البحث على المعجزات
٣٢١	ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية	٢٤٢	اقسام الخوارق سبعة
٣٢٣	ولا ينزل الامام بالفسق	٢٤٣	اول الانبياء آدم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
٣٢٤	ويكف عن ذكر الصحابة في الاجير	٢٤٥	الدلائل على نبوة خاتم الانبياء عليه السلام
٣٢٩	محاربات الصحابة في واجبة التاويل	٢٤٦	وجوه اعجاز القران
٣٣١	اللعن على يزيد خلاف التحقيق	٢٨٠	نزول عيسى عليه السلام
٣٣٤	والنصوص تحمل على ظواهرها	٢٨١	تعداد الانبياء عليهم السلام
٣٣٩	ورج النصوص الاستهزاء بالشرعية كفر	٢٨١	شرايط قبول خبر الواحد
٣٣١	والامن والياس من الله كفر	٢٨٣	مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٣١	ومن اعدا هل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة	٢٨٦	وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
٣٣٣	مسئلة علم الغيب	٢٨٤	الملائكة عليهم السلام
٣٣٦	مسئلة ايصال الثواب	٢٩٠	بيان الكتب المنزلة
٣٣٨	آداب الدعاء	٢٩٢	بيان المعراج
٣٣٩	دعاء الكافر	٢٩٥	كرامات الاولياء حق
٣٥٠	بيانات الساعة من خرخر الدجال وغيره	٢٩٩	وافضل البشر بعد الانبياء ابو بكر الصديق رض
٣٥٣	المجتهد يخطئ ويصيب الاحاديث في هذه المسئلة	٣٠٠	بيان الخلفاء الراشدين رض
	متواترة المعنى	٣٠٣	وخلافة الخلفاء الراشدين رض
٣٥٦	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة للخ	٣٠٤	توجيه محاربات الصحابة رض
٣٦٠	نظم المؤلف قدس سره في الخاتمة تمت	٣٠٤	اختلاف معاوية في و علي رض

شرح العقائد

شرح

شرح العقائد

لجامع العقول والنقل عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سيرة



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استبحتك اللهم شواهدك وانك اعلى كل شئ واكمل وانت القديم الدائم الفرخ واحد  
تدوم على كل مجد لا تتحول وابعث من ان يدك العقل ذاته ومظهر عن كل ما يتخيل  
مهيح بصير عالم متكلم قد يرزق واجب الذات ادل لك الحمد حمدا دائما غير منتهى  
على نعم ادها تسلك ومن اعظم الالاء بعث رسولنا فارشدا ناقضا فلان تنزل  
وهذا الكتاب المعجز الخواند قران كريم مستبين مفصل فصل على هذا النبي و اله  
واصحابه ما دامت الصبح تطل وانزل على عبد العزيز احمد من الفضل والاحسان ما هو اجل  
وبعد فهذا شرح شرح عقائد يحلل منه كل ما كان يشكك وقد كتب الاعلام في كشف سره  
حواشي تفتي سره وتفصيل ولا كنى حاولت تسهيل فهمه على المبتدى وهو المعين المهمل  
وطولت والتطويل لم يك عادتي لما انه للمستفيد من اسهل وكمر زكوة ادرجتها لغرابسة  
وليس لها في ساحة الشرح يدخل لان بهذا الشرح ناسا قد اكتفوا وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول  
فقاتهم العلم الكثير الذوات به الاذكياء في الطوال وفصلوا فادرجت منها ما يناسب موجزا  
لينظر فيها الطالب المتامل ولما تكلف صنعة المزج عامدا ولا ارضيها والتركيب يهمل  
وسميتها نبراس اذ هو نير وفي الليلة الضلما يهدي في يوصل اذا نلت شرح حل شرح عقائد  
فذلك تاخير الكتاب يحصل وان شئت قل غلط ليسهل عدة ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل  
رقمت طرسا في اراين يسيرة وان يراعى من بنائي اجمل وكمر خطا قد اوجبته بحالته  
من الحاذق الزحير اذ هو بعجل وكمر عاقل قد ظل يرمق عيبها واما عن المستحسنات فيغفل  
دل كنى ارجو من الله عصمة على كل تصنيف فلا انزل تبرت من عقلي وعلمي وحكمتي  
وانى على تعليمه اتوكل ومن يعتصم بالله كان مؤيدا ومهتديا في ما يقول ويفعل  
الله البرايا استخيرك سائلا وما خاب عبد يستخير وييسل فاني بتصنيف الدفاتر مولى  
على وجل من ان تضيق فتبطل فان كان ما صنفته له هو عايب فيارب شغلنى بما هو افضل  
وان كان في التصنيف خير بركة فيسره لي كيلا يعوقني مشكلا واسئلك اللهم يا خير سامع  
باسمائك الحسنى التي هي اجمل قبول تصانيفي جميعا ورسوما على صفحات الدهر لا تتزيل



ولنقدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة المسعودي بن عمر الملقب بسعد الدين القنطاري صاحب المصنفات الشريفة فمنها  
 شرح تصريف الزيجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته منها شرح مراح الارواح في التصريف ومنها الارشاد  
 في النحو ومنها السعدية شرح الشمسية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رفته في يوم واحد منها شرح مفاتيح العلوم للسكاكي  
 ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليها ومنها هذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد في  
 الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبق اليها احد منها رسالت في تحقيق الايمان ومنها حاشية على بعضه شرح مختصر  
 ابن الحاجب في اصول الفقه مشهور ثم بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح الاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسيرا للبخاري و  
 كان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الازهرج الذي كاد ان يستولى على الارض كلها فقدم السيد لسند الشريفة العلامة  
 للخرجاني واعترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اولئك على  
 هدى من ربهم فخر المناظرة بين العلمتين في محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلي فزجر قول الشريفة فرجع السلطان منزلة  
 وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبع مائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد  
 تسعين وسبع مائة وقيل في تاريخ طيب الله ثراه وهذا اكثر واحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسما ثم قدم الشيخ محمد بن الجزري  
 فجرى بينه وبين الشريفة مناظرة في سنة ست وثمان مائة تغلب الجزري فرفع الامير منزلة وحط منزلة الشريفة وهذا الكل من سوء  
 فهم الامير فان الاتهام في مسألة واحدة لا يوجب نقصا في علم العالم والله بكل شئ عليم قال الشارح قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم  
 اختلف ادلا في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدئ وثانيا في ان المتعلق عام كالابتداء او خاص كالكتابة والقراءة و  
 ثالثا في ان مقدم او مؤخر والمشهور ان فعل تام مؤخر للحصر وهو ابتداء والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنى التبرك ويرجح الاول بان الصيغة  
 تقتضي وجع الطرفين والمبتدئ غير موجع بعد ويرجح الثاني بان التبرك اقرب الى الادب من جعل اسمه تعالى انه والله اسم للذات  
 المقدسة فقط اد مع الصفات الكاملة وتجريت العقول في كثيرهم في سماه ثقيل سرياني وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الافعال  
 الى حذيفة والشافعي والغزالي وسيبويه والخليل وقيل اصله مشتق من ال كعلم اذا تحير لتحير العقول في ثقيل من الهاء اذا عبد  
 فهو بمعنى المعنى كلباس بمعنى اللبوس وقيل من الهمة على فلان اي جزمعت عليه لان الداعين يجزعون عليه الى غير ذلك من  
 الاقوال وقال بعض المحققين هو الاسم الاعظم والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام انه علم فهو في التسمية تبدل لا نعت وهو  
 ابلغ من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالدين والثاني بالاخيرة فلا معنى له فقد صح في الدعاء المرفوع  
 يا رحمن الدين يا اخيرة رحيمها الحمد لله اللهم للجنس او الاستعارة والحاصل واحد ومن نسب الاول الى المعتزلة والثاني الى اهل السنة  
 اخذوا من ظاهر عبارة الكشاف فقد وهم اذا خصصوا الجنس يفيد الاستعارة والمعتزلة وان اسند الانفعال الى العبادة لكنهم لا ينكرون  
 اختصاص المحامد كلها به تعالى لا عزوا منهم بان الحق سبحانه هو خالق القادة فيهم قال بعض المحققين اللام للعهد المراد هو الحمد الذي  
 حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لعجز العبد عن اداء الحمد فهو كقول لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و اما ابتداء



بالتسمية والتجديد والتفصيل عملاً بأحد ما كل امرئى بال لا يبدئ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فطعمه شرهه لما فظ عبد القادر  
 عن ابى سلمة عن ابى هريرة بسند حسن ثانياً كل كلام لا يبدئ فيه بالحمد لله فهو اجنام شرهه ابى اودو والنسائى ثالثاً كل كلام لا يبدئ فيه  
 بالصلوة على فهو قطع شرهه ابو موسى المدنى ولا تقاض بين الاحاديث اما لان الابتداء فى الكل عرفى وهو الايراد قبل المقصود واما  
 لان الابتداء فى بعضها حقيقى وفى البعض اضافى واما لان البلل للاستعانة ومعنى لم يبدئ بها لم يستعن بها واما الترتيب بين الثلاث  
 فلا يخفى وجب تاخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اقدم وفى تقديم التسمية على الحمد وجوه احدها الاقتداء بالقران ثانياً اجماع السلف على  
 تقديمها عليه حيث اجتمعوا ثالثاً ان حديث الحمد ضعيف لانه مرئى عن الادراعى عن قرق بن عبد الرحمن عن الزهرى عن ابى سلمة عن ابى  
 هريرة وفى قرق مقال واورد عليه ان سعيد بن عبد العزيز شرهه عن الزهرى ان الحديث صححه ابن جبان وابوعوانة وهما من عظماء ائمة الحديث  
 رابعاً ان المحققين صرحوا بان التسمية تفيد الحمد ايضا لان الحمد بيان الكمال واعتراض عليه بانها انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله  
 ولكن المرئى بالحمد لله وفيه بحث اما اولاً فبان لم يثبت الرأية بضم الدال نكلتا العبارتين سواء واما ثانياً فبان وايتة الامام محمد بن  
 محمد بن الله وشرأية ابن ماجة كل امرئى بال لا يبدئ فيه بالحمد فطعمه شرهه اية احمد كل امرئ لا يفتخ بذكر الله فهو باقر فعلم ان المراد بالحمد ذكر  
 الكمال وهو حاصل بالتسمية وبهذا يخل ما اورد على بعض المصنفين لاكتفاءهم بالتسمية عن الحمد نعم ذكر الحمد للمحدثات اتم واحمل فى  
 امثال ظاهر الحديث بقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حديثي التسمية والتجديد احد هو الابتداء بذكر الله  
 كما يدل عليه ان ابا هريرة راوى الحديثين شرهه نارة لم يبدئ بحمد الله وتارة بسم الله وتارة بذكر الله وعندى فيه نظر لان البسملة  
 مذكورة بنها فى الحديث الذى تقدم من شرهه عبد القادر فخرج الخطاب فى جامع كل امرئ لا يبدئ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فلا  
 يعنى فالبسملة ما مورث بلفظها المتوحد هو ابلغ واوكد من الواحد وتفصيل ذلك ان علماء العربية ذكروا الباب التفعّل معانى و  
 المناسب منها بهذا المقام ثلثة احدها الطلب كالاستفعال نحو تعظم اى طلب العظمة ثانياً التكلف وهو حمل الكلفة اى المشقة  
 فى الاتصاف بصفة نحو تحلم اى كظم الغيظ ويدل عليه قول الحاتم الطائى تحلم على الدين تستبق ودهم ولن تستطيع  
 الحلم حتى تحلم ثالثاً الصيرورة بلا صنع صانع نحو تحجر الطين اى صار حجراً من غير ان يطبخ احد على النار نحو تولد الدادى بلا اب  
 وام بخلاف التوالدان منها او اعترض عليه بان لا بد للحادث من صانع واجب بان المراد هو عدم ملاحظة الصانع وقد يجازى  
 بان المراد الصانع الظاهرى ثم اعلم ان الحاشين جازوا حمل التوحد على المعانى الثلاثة بنوع من التاويل اما الطلب فمعناه اقتضاء  
 ذاته تعال الوحدة واما التكلف فجاز عن الكمال فى الوحدة واما الصيرورة فجزءة عن معنى الانتقال من حال الى حال فمعنى الكلام الحمد  
 لمن يقضى ذاته الوحدة او الحمد للموصوف بالوحدة الكاملة او الحمد للموصوف بالوحدة الذاتية ليست بصانع وههنا نكتة اخرى  
 وهى ان كلمة المتوحد اشارت الى الشهادة التى هى من سنن الخطبة كما ذكره بعض علماء الخفية مستدلاً بقوله عليه السلام كل خطبة  
 ليس فيها تشهد فرى كاليد للذم فاشراه الترمذى ولكن ضعف بعضهم بجلال ذاتها لجلال العظمة وايضا الهيئة الموجبة للخوف و  
 الدهشة وكثيراً ما يطلق على الصفات السلبية نحو ليس بجى هو لا عرض ولا مركب والذات مؤنث ويعبر به عن حقيقة الشئ القأ



بنفسها لانها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء وتحتمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد  
 بالمال اذا اخذ كل ذلك لم يشاركه فيه احد فالظرف لغو والمعنى للمحمد من لا شريك له في جلال ذاته وللحمد من لا شريك له في ذاته  
 الجليله كقولهم العلم حصول صوة الشئ في العقل بمعنى الصوة الحاصلة واوشر عليهما ان كل شخص مفرد بصفته ثانياً الملازمة  
 والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد فالمعنى للموصوف بالوحد حال كونه ملائماً بجلال ذاته ثانياً السببية  
 للمتوحد معناها كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً واغترض عليه بانه يمنع الكمال على الجلال واجيب بانه يريد  
 بالمتوحد الموصوف بالوحد الكاملة وكمال الوحدة بحيث ان يكون مسبباً عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحدة  
 كذلك رابعها السببية للحمد كقولك حمدتكم بعبادته وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كل محمود  
 وكمال صفاته الكمال ضد لنقصان والصفات جمع صفة واصلاها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال  
 الصفات هو وادها وشمولها وعدم قوفها على نهاية بخلاف صفات مخلوقين وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد الصفات الثبوتية  
 وهي الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والامرارة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المقدس في نعوت  
 الجبروت عن شوائب النقص وسماوات المقدس المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت  
 بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضاً  
 القمر كاعلى سبيل الظم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالمملوك بمعنى المملك العظيم والعظمت للعظمة الكاملة  
 ثم الظاهر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير المقدس واستعيرت الظرفية لانصاف  
 بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عن فمى له بمنزلة المصن للملك وفي الحديث القدسي الكبير يا سرادق العظمة  
 الزرى واه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات الافعال كالخلق والترزق والاحياء والامانة وقيل اريد بها جميع  
 الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو يد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتاً  
 واحداً لكن عدت نعوتاً للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة وان كانت جائزة لكن ما اخترناه احسن الشوائب جمع شائبة  
 من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على لادناس وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر  
 العلامات جمع سمه بالكسر ففتح واصلاها وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على  
 الشئ من الكى وغيره وفي هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسماً وعرضاً ومكانياً وزمانياً ونحوها والصلوة مصدر  
 كالتصليية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها ونجحت بالامالة اليها و  
 واختلف في معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير فهذا من العبادات الظاهرة اما من الله سبحانه فبمعنى  
 الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه للخير الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد  
 الثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها الشاء الكامل كما في شرح التاويلات الما زبديه الرابع انها التعظيم وهذا في الدنيا باعلاء

بانه يريد



ذكره وشرعه وفي الأخرى بتضعيف اجزائه وقبول شفاعته كما ذكره ابن الأثير الخامس انها العطف وهو من الله تعالى رحمة من غيره دعاء ثم  
 لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجود صلوة على هذه الوجوه الخمسة لاشتغالها على الدعاء وثناء الله تعالى وتعظيمه السادس ما اختاره  
 ابو علي الفارسي ابن جني وتبعها الزخشيري من ان اصلها تحريك الصلوة وهما العظمان الظاهران عند اسي الفخذين ثم نقلت إلى  
 ذات الركوع لتحريك الصلوة فيها ثم منى إلى الدعاء لاشتغالها على الدعاء ولما اشركتها في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي و  
 القاضي البيضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع فاشتغالها ههنا وهم لا يعرفون ذات الركوع بقى ههنا نكات  
 شريفة الأولى جرت عادة المصنفين بالتصليية بعد التحميد أما أولا فلحديث ابى موسى المديني وقد تقدم وأما ثانيا فلان ذكر  
 النبي صلى الله عليه وسلم في الخطب سنة ما توارثه عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف وأما ثالثا فلان استعانة على تصديف الكتاب  
 لان الصلوة سبب لثناء الحاجات وكفاية المهام على ما ثبت بالحديث وتجارب الصالحين وأما رابعا فلقول علي الصلوة والسلام  
 من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحديث الضعيف يعمل  
 به في الفضائل الثانية كرهوا افراد الصلوة بدون التسليم لقول تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا علي وسلموا تسليما فيرد على الشارح ان فعل  
 المكره والجواب ان الامام المحقق النوري ابطال لقول بالكرهية والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو  
 اتيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى بحجة على عدم  
 الكراهية نعم التسليم في نفس عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة الله سبحانه اذ لا استعلاء لصلوة غيره تعالى على النبي  
 صلى الله عليه وسلم وعندى الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حتى التصليية فطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل لكن الدليل غلط  
 لان على لا تجب الاستعلاء الحقيقي واللام يجوز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمرة عند الطحاوي  
 وكلاما ذكره عند المحققين الا اذا وقع التكرار في مجلس واحد فرخص بعضهم في الترك على نبيه قيل اختار النبي على الرسول لاشعارة  
 بالتعظيم لانه مشتق من النبوة معتل للام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض المرتفعة واعرض عليه بان خلاف مذاهب المحققين  
 ومنهم سيبويه وهو لا على انه هوى اللام لاجماع العرب على قولهم تنبأ مسيلا الكذاب بالهمزة فالنبي مشتق من النبأ بسكون الباء  
 وهو بمعنى الاخبار والظهور او من النبأة بسكون الباء وهو الصوت الخفي وكل من المعاني الثلاثة صحيح في النبي لان محضر وظاهر الحقيقة و  
 سامع الوحي او منقول عن النبي على فعل بالهمزة وهو الطريق لان طريق الله سبحانه واجب بان قولكم ضعيف أما أولا فلان  
 النبي لم يسمع هوى نابع ان هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات وأما ثانيا فلان سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعرابا يقول  
 يا نبى الله بالهمزة ونهاه عن ذلك ودفع الاول بان التزام الاعلال غير مسلم وان اشتهروا في شرح الشافية جاء النبي ههنا في القراءات  
 السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان رواه الحاكم لان في سنة حرمان من غلاة الشيعة ولو سلم فلعل الاعرابي اراد اشتقاقه  
 من نبات الارض اذ اخرجت منها إلى الأخرى وعندى انه اختار النبي لوجهين أحدهما براعة الاستهلال لان المشهور في لسان  
 المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانيا ما ان النبي امدح من الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عرفا على كل من



ارسل بخلاف النبي ولان من ارسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم امننت بكتابك الذي  
 انزلت ورسولك الذي ارسلت فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وامر بان اقول وبنيك الذي ارسلت كما في صحيح البخاري وفي  
 وجه الذي اقول اخر تطلب من شرحه محمد هذا شهر اسماءه صلى الله عليه واله وسلم وهي قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة و  
 قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قريب زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمي الناس  
 بعض ابناءهم محمدا رجا ان يكون هو المؤيد بساطع حججه واوضح بيناتيه المؤيد اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الايد و  
 هو القوة بقوله تعالى والسماء بنيناها بايد والسطوع بضم السين ابره ارتفاع يقال سطر الصبح والرائحة والغبار اذا ارتفعت و  
 الحجج بضم نفتح جمع حجة بالنهم والتشديد وهي الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبيينة الاثر الظاهر من قولهم  
 بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظهر للحق والتاثير بتاويل الآية او المعجزة او للبياغة ثم المراد بالحجج والبيئات هي المعجزات  
 الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة ومن حيث ظهورها بيينة ويجوز ان يراد بهما او باحد هما الدلائل المطلقة ثم في الضمير  
 وجهان احدهما الرجوع الى الحق سبحانه واضافة الساطع الى الحجج والواضح الى البيئات اما بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها  
 بتاويل الحجج الساطعة والبيئات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيد ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات  
 سائر الانبياء اذا اضافة للجمع تفيد الاستغراق بمعنى حججه بيناتيه جميع الحجج والبيئات تانيهما الرجوع الى الرسول صلى الله عليه  
 وسلم واضافة الساطع والواضح حينئذ اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مؤيدا بالحجج التي  
 هي اظهر الحجج الظاهرة على يده لا يفيد كون حجته اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات  
 الانبياء بل كادت ان لا تنحصر وقد جمع فيها جملات وان معجزاتهم كانت معهم واحد معجزاته القرن الباقي الى آخر الدهر  
 وعلى اله ذكرا لال في التصلية على النبي صلى الله عليه واله وسلم سنة ماثورة وقد ثبت في كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة  
 قالوا يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى آخر الحديث اما اكتفاء  
 اهل الحديث بقولهم صلى الله عليه وسلم فلا يختصرا وبارادة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كنفس واحدة فالصلوة عليه صلوة عليهم  
 واما ما يروى في الحديث من صلى على ولم يصل على الى فقد جفاني فلم يصح واختلف في الال المصلى عليهم فقيل بنوها شوق  
 قيل اولادهم وقيل الفقهاء المجتهدين وقيل ابناءه هو المختار عن انس قال سئل النبي صلى الله عليه واله وسلم عن آل محمد قال  
 كل تقى وفي رواية كل مؤمن وفي سندها ضعف وهما نكتتان شريقتان الاولى لا يجوز التصلية والتسليم على غير الانبياء  
 استقلا لا عند المحققين من اهل السنة خلا فالروايف فانهم يصلون ويسلمون على اهل البيت محتجين بقوله تعالى اولئك  
 عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام على الاحياء واهل القبور ولنا اولاد ان بعض الشيعة ادعت النبوة وانتم اهل البيت  
 وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف فلزمنا خلافتهم وثانبا ان هذا في عرف السلف من شعائر الانبياء  
 فلزم التخصيص بهم كما لا يخفى ان يقال في النبي صلى الله عليه واله وسلم عز وجل وان كان عز وجل في الحديث من



فصل بيني وبين ابي بعلن فعليه كذا وهو من مفترقات الشيعة تربط الاحاديث الصحيحة الواحدة في الصلوة مع كلمة على كصلوة  
التشهد وكلف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين أحدهما ان الفصل هو ترك على عند ذكر الآل بعد ذكرها مع اسم النبي  
صلوات الله عليه وسلم لانها تفيد التأكيد فيقولون التأكيد بتركها الثاني ان كلمة على في الحديث مشددة الياء اي من زعم ان اولاد علي  
ليسوا من آل النبي صلى الله عليه وسلم فعليه كذا واصحابه جمع صاحب صرح به سيبويه وزعم الشارح في شرح الكشاف ان جمع فاعل  
على افعال لم يثبت واما الاصحاب جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب وبكونها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان صاحب من  
رأى النبي صلى الله عليه وسلم او رآه النبي صلى الله عليه وسلم كالمكفوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشرط بعضهم طول الصحبة فحى  
سنة اشهر وبعضهم الغزاة معا والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة زعموا ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعتهم ينقل  
عن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عندى بوجهين أحدهما انهم من الآل على المذهب المختار ولكن لما شاع في العامة تفسير  
الآل باهل البيت والاولاد وظهور من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعميم اظهرا  
للحق الثاني ان الصلوة عليهم ما ثورة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكاهم بها وصل عليهم ان صلتك سكن  
لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا اتاه قوم بصدقة منهم قال اللهم صل على آل فلان فان ابي  
بصدقة فقال اللهم صل على آل ابي اوفى ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم اذا اتاه قوم بصدقة منهم قال اللهم صل على آل فلان فان ابي  
لما تقدم بقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصليية ان الصلوة على الآل والاصحاب وسيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم  
والصلوة عليه وسيلة الى الله تعالى واورده عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمة ذهنا وان لم تقدم ذكر اهداة  
طريق الحق وحمانه الهداية والتمائة بالضم جمع هاوى وحامى من الحماية بالكسر هو الحفظ وهما لغتان للآل والاصحاب معا ويجوز ان  
يكون الهداية هم الآل والتمائة هم الصحابة على اللف والنشر وبعد بعد ظرف يبنى على الضم اذا كان المضاف اليه محذوف فامنويا اي  
بعد الحمد والصلوة وهذا التركيب يذكور للفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف في اول من قال اما بعد  
فقيل داود عليه السلام وفسر بما قوله تعالى وأنبأه الحكمة وفصل الخطاب وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقوب عليه السلام و  
قيل نجيبان وائل وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم وللعلماء في عبارة الشرح ابحاث الاول ان الكلام السابق  
لانشاء الحمد والصلوة واللاحق للاخبار عطف الخبر على الانشاء غير فصيح واجيب اولا بان الا نسل عدم فصاحة مطلقا وثانيا بان  
المعطوف انشاء لمدح العلم والمختصر ثالثا بان المعطوف عليه اخبار الاخبار بالحمد والصلوة يستلزم المطلوب بهما واورده عليه  
ان ذلك في الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حمل ما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يرد بعض معانيها كالتعظيم والثناء وارجو  
بانه عطف القصة على القصة ومعناه عطف مجموع حمل مذكورة لغرض على مجموع حمل مذكورة لغرض اخر من غير ملاحظة اخبار او  
انشاء وهذا جائز اجماعا والبحث الثاني انه لا معنى لهذا الفاء بلا ذكر اما واجيب بوجه واحد ان اما منوثة ومعنى التوهمة  
ظن غير المذكور مذكور الكون المقام مقام ذكره كقول الشاعر  
بدلى الى انى اللىست مدك فامضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا



بجر سابق على توهم الباء في ذلك ثانيها ان اما مقدمة بعد الواو واعتراض عليه اولابان المقد في حكم المذكور ولم يسمع واما بعد في  
 مواقع فصل الخطاب عن العرب واجيب بان صاحب المفتاح قال في اخرن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين ودفع باننا  
 لانسلم ان السكاكي من من يجتم بكلامه ولذا خطوه في الجمع ولو سلم فليس هذه الكلمة في كلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد  
 التفصيل واذا كانت اما ذلك جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب وثانيا بيان الشيخ الرضى صرح بان تفتة  
 اما مشروط بكون ما بعد الفاء او هيا وما قبل الفاء منصوبا نحو بك فكبر وثالثها ان اما حذف وعوض عنها الواو فيكون الواو  
 بمعنى اما للعطف فلا يراد عطف الاخبار على الاشارة واوشر عليه ان لا مناسبة بينهما حتى يجي التعويض والجواب ان العطف يفيد  
 التفصيل واما قلما تخلو عن معنى التفصيل وان لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل ورابعها ان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط  
 كما في قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فيقولون هذا افك قد يم وخامسها ان التقدير واحضر بعد الحمد الصلوة ما سياتي فان المنصر  
 فالامر انشاء معطوف على الاشارة والفاء للتعليل وسادسها ان الفاء زائدة او حذرت للتنبية على ان كلمة بعد غير مضافة الى ما بعدها  
 وانها مبنيّة على الضم وسابعها ان الظرف تامة مقام لما الشرطية فالعنى لما حمدنا واصلينا فان مبنى علم الشرائع البحث الثالث ان  
 ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة ام لا فلا معنى للتفريع اجيب اولابان الشرط قد يكون قيد المضمون للجملة نحو من يكفر بالانبياء  
 فقد حط عمله وقد يكون تيدا للاخبارها نحو من كفر فان الله غنى عن العالمين وما نحن فيه من القسم الثاني وثانيا بيان المراد هو البعدية  
 بحسب الرتبة وثالثا بيان التقدير وبعد فنقول كذا او فاعلم كذا فان مبنى علم الشرائع والاحكام المبني بالفخر فايبنى عليه غيره و  
 الشرائع جمع شريعة وهي في اللغة الطريق وفي عرف المسلمين دين الاسلام وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة وعليه مبنى قوله علم  
 الشرائع والحكم في عرف علماء الشرح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالالتضاء والتحجير والهم في تفسير هذا التعريف وجان  
 احدها مصطلح اصول الفقه وهو ان الحكم هو الاجباب والتحريم والندب والكراهة والاباحة اي جعل الفعل واجبا او حراما او مندوبا  
 او مكروها او مباحا والخطاب في تعريفه هو الكلام الموجب للفهم والاشعري يريد به الكلام النفسى لازمى وقولهم بافعال المكلفين  
 احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته وتزوهات نحو لا اله الا الله سبحانه بصير ليس كشه شئ وقولهم بالالتضاء و  
 التحجير احتراز عن القصص المتعلقة بافعال المكلفين كقصه موسى عليه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقكم وما  
 تعملون ثم الالتضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترتك فهو الاجباب او بدون المنع فهو الندب وان كان طلب  
 الترتك مع المنع عن الفعل فالتحريم او بدون المنع فهو الكراهة والتحجير هو الاباحة الثاني مصطلح فرع الفقه هو ان الحكم كون الفعل اجبا او  
 حراما او مندوبا او مكروها او مباحا وهو لا يفسر من الخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه فتر  
 لانها اشهر بهذا الاسم وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه بعلم الاحكام فتره وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم  
 المنسوبة الى الشرح من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه فتره ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد  
 معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه فتره واسا



قواعد عقائد الاسلام الاساس بالفخر اصل الجدار والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس وايضا الخشبة التي يركب عليها خشبات  
الهيكل وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد  
تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوه احدى النواهي وان القواعد بالمعنى الاصطلاحي فقواعد العقائد نحو قولك كل  
نقص منفي عن الواجب تعالى فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام اساس  
لذلك القواعد لانه يجمعها ويقوم للبراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من حيث  
الوجود والعدم والوجوب والامكان والعدالة والمعلول والاعراض والجواهر والكلام اساس لذلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان  
المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجود الصلوة وحرمة الخمر واساس تلك العقائد  
هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعتراض عليه بان المنبأ من العقائد هو العقائد المبينة في الكلام سيما في مقابلة علم  
التراثم والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر  
بينها واما المقدمة الاولى فلان العقائد قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصلوات والشفاعة وتوقفه  
على النصوص ظاهرة قسم يستقل باثباته كوجود الواجب وحدته وعلمه قدسه وحدث العالم وهو وان لم يكن موقوفاً على النصوص  
من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير مقبولة في  
العقائد واعتراض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساساً لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتقادها  
موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فبما اختلف للحيثية لا يلزم الدور الخامس ان اساس العقائد هي ادلتها  
التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة وعلم الكلام اساس للدلالة لان المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي  
يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءاً من الكلام واعتراض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و  
القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير فهم المنطقيين فهو فن مفارق للمنطق ثانياً انما  
يفيد مدح كلام المتأخرين كاهذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان  
فيه وقر بسبب بعض المحققين كون الكلام اساس الادلة بان في الكلام بين هذه الادلة ويدفع ما يرد عليها وهذا احسن السادس ان  
المراد بالقواعد هي المسائل الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا امام الا من قرئ لان النبي  
صلواته عليه وسلم قال الائمة من قرئ والالف الدائم على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس  
لاصول الفقه واعتراض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد تتوقف على الاصول من حيث الاعتداد  
والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن  
الثاني اظهر واولنا خصصه بالوسم والموسوم هو المشهور المعلم بعلامة واختار الموسوم على المسمى لتلايتهم كون التسمية مختصة با  
لكلام وسيد كر الشارح وجه التسمية بهما المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الارهام المنجى المخلص من الافعال مخففاً ومن



التفعيل مشدود والغياهب جمع غميب وهو الظلمة يقال فرس غميب اي شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد في  
 التصديق بلا ترجيح احد الطرفين والظلمات بضم طاء بالضم والوهم قرة دماغية تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجبة في  
 المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلط حكمه في الاهليات حكمه في الجسمانيات كاثبات للهمة والمكان للواجب سبحانه الاضافتان من  
 قبيل اضافة المشبب الى المشبب كطر الدمع ولما كان الشك اعظم فسادا من الوهم واكثر وقوعا اختار له الغياهب جمع الكثرة في لفظي  
 الغياهب والشكوك بخلاف الوهم لان الجمع بالالف التاء على افعال من ابنية القلة كما في الفصل وان المختصر المسمى بالعقائد  
 للامام بالكسر بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملابس من اما اذا تبعه وقال بعضهم يستوي فيه الواحد بالجمع لقول تعالى واجعلنا للمتقين  
 اماما الهمام بالضم الرجل العظيم المهم وقيل من يقصد الناس نحو انجمهم من الهم بمعنى القصد قيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك  
 العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ في العلماء لا يخالف حكم الامير في رعيته قدوة علماء الاسلام اي مقتداهم والقادة بهم  
 من يقتدى به غيره كالاسوة معنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحدا لان همة من حيث ان يجتمع عليه  
 الناس او من حيث ان يجتمع في الكتب يقال املت الكتاب اي جمعت او كتبت ودين من حيث ان يطاع من قولهم وان له اخطا  
 عمر بن محمد النسفي يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربع مائة وتوفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند كان زاهدا  
 متقيا له تصانيف في الفقه والحديث وله المنظومة والفقه وطلبة الطلبة في اللغة وهو احد مشايخ صاحب الهداية ومن العجائب ان  
 دق باب الزخشي صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا نكر صرف ونسف بلدة  
 من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فروع الحنفية ومن اتباع الامام  
 ابي منصور المازني في الاصول اعلم الله درجة الاعلاء الرفعة والدرجة المرتبة العالية والاهل الجنة درجات بعضهم فوق بعض  
 على حسب مراتب ثوابهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجة ما بين السماء والارض رآه الترمذي في دار السلام  
 هي من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجوه احد هان اهلها في سلامة عن كل مكروه وثانيها  
 ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور  
 فرفعوا راسهم فاذا الرب عز وجل قد اشراف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رآه محمد بن الحسن ثالثة الملائكة  
 تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يتيدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم  
 فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب و  
 قال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصل مصدا وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة  
 اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درجته وعرفه قدم للسير على غير الفوائد الغريبة ففتح جمع غرة بالضم والتشديد و  
 غرة كل شئ افضل وايضا بياض في جهة الفرس يعد من علامات البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فخر  
 الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة بجمع بين الماء ودر الفوائد الدر بضم ففتح جمع درة



بالضم والتشديد هي اللؤلؤة والفرايد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لانفرادها في الصدق والاضافة كسجرات الاموال في ضمن فصول حال من الغنى  
والدور ضمن الشيء باطنه والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله وما بعده وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين  
الحق والباطل وكلام المعنيين جائز هي للدين قواعد اصول الجملة نعت لفصول وانشاء نصوص عطف على ضمن الاشارة بالفهم جمع ثنى  
بفتحين كعصا وهو الوسط والنصوص بضمين جمع نص بالفهم وهو في اللغة الاظهار الشيء الظاهر في عرف الشرع كلام الشارع لان  
حقيقته ظاهرة وخصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالة واضحة على المعنى الذي يساق له قوله قد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا  
فما اشاره من النصوص انا ما اقتبس المصنف من آية كقول الله لا يعفان بشرية يعف ما ذكرك من يشاء او حديث كقول  
والخلاق ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف لصرحة ووضوح هي اليقين جواهر فصول الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي  
لا يقبل الزلل والجواهر الحجارة النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ والفصوص بالضم جمع فص بالفهم وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى  
العادة يكون من النفائس فالحاصل مدح النصوص بكونها شريفة القد في اذاعتها اليقين مع غاية من التنقيح والتهذيب حال من  
الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتنقيح في اللغة اخراج الخ من جوف العظم وتنقيح الشجرة قطع شوكها واعصانها الخالية عن الفائدة والمراد  
هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهذيب اصلاح الشيء وايضا جعل خالصا عن لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم والترتيب  
التنظيم في اللغة جعل للدالي في السلك والاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا والترتيب وضع اشياء مخصوصة بحيث  
يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله وضع كل شيء في مرتبة فشكل فحاولت اي ادرت وهو جزاء شرط محذوف اي اذا  
كان كذلك ان اشرجه شرعا يفصل مجملات ويبين معضلاته بكسر الضاد اي مشكلاته الشديدة من قولهم اعصل المرض الطيب  
اذ اخرجته عن العلاج واعصله الامر اذا اشتد عليه واعصلت المرأة اذا عسر كادها وينشر مطويات النثر الاظهار من حد ضرب نصر  
والطى اللغوي اي يظهر ولفوقه ويظهر ومكنونات اي مستورات مع توجيه للكلام حال من فاعل اشرح او فاعل يفصل التوجيه جعل  
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجه صحت فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح وعلى الثاني كلام المصنف في تنقيح  
ظرف للتوجيه وتنبيه على المراد في توضيح التشبيه كما ذكره والمراد المطلوب ظرف من الهم بالفهم وهو الطلب والتوضيح روشن كردن من الوجه  
بفتحين لبياض الصبر والقصر وتحقيق المسائل غيب تقرير الغيب بالكسر والتشديد ظرف بمعنى عقيب اي بعد تقرير كلام المصنف او  
العلماء فالشارح تدبر كلامهم ثم يحقق ما هو الحق عنده وتدقيق الدلائل اثر تحرير التدقيق باريك كردن وفي الاصطلاح ترك  
المسألة واستخراج الحفايا التي يفسر فهمها وقال بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل و  
دفع ما يرد عليها واثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحيين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخلص العبارة عن  
الزوائد الخائبة لها عن الفهم كاعتناق العبد وتفسير المقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح والكشف والتمهيد كشرذة وفي الاصطلاح  
ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد مع تحرير اي حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسما كتب اصولية لبراعة  
الاستهلال كالتنقيح والتهذيب التوضيح والمقاصد التحرير طويا حال من فاعل حاولت او اشرجه والطى يبيد كسجرات المقال



الكثرة للجنب و على الكثرة بجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال الاطالة ورازكون والاملال درطال انكندن ويجوز ان يكون المدلال من  
 الطول او الاختصار الشديد ومجانبا اي متباعدا عن طرفي الاعتقاد اي التوسط الاطناب والاختلال مجموعهما يدل عن طرفي الاعتقاد و  
 الاطناب تطويل الكلام فوق الحاجة والاختلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادي الى سبيل الرشاد تعريف الخبر للخصر  
 والرشاد بالفهم الاهتداء والمسؤل لنيل العصمة والسداد النبيل بالفهم الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السن و  
 السداد بالفهم الاستقامة على الحق والاعتقاد والقول والعمل وهو حسي الحسب الكافي بمعنى المحسب من احسب اذا كفاه بدليل انه  
 لا يكسب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسيك ونعم الوكيل المدبر الحاجات للخلائق وقيل الحافظ وقيل من يتوكل المحتاج عليه  
 وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لانه لا يستدعاه مؤكلا وهو محجوز بالقرآن دليله باطل  
 لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان لعلماء البيان في هذا العطف بحثا وهو ان عطف الانشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف  
 يقتضي التلازم وبين الاخبار الانشاء كمال لا يقطع فلا يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسي ولا على حسي مؤكلا بحسبني لان  
 يحسبني ايضا خبر والجواب عندي بوجهين احدهما انك لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانيين  
 جوزوه ولو سلم عدم فصاحت في بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما فيمكن فيه ولذلك  
 استحسنا قولهم زيد يعذب بالقييد الازهاق وبشر عمر بالعمى الاطلاق ووصفه الشارح في شرح الكشاف بالذمة والحسن الثاني انا  
 لا نسلم ان المدح انشاء وان اشتهر وذلك لانه يحتل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوء نعم الرجل كان كذا باقعا و  
 بعضه ما جرى ان اعلميا بشريا بنتا وقيل نعم الولد فقال ما هي نعم الولد وان اسرنا رعاية ما اشتهر قلنا انشاء من جهة اخبار من جهة  
 كما قيل في الحمد لله فيجوز العطف من حيث انه اخبار بالجملة تدقع هذا العطف في القرآن كقوله تعالى فحسب جهنم وليسن لها ودقوله  
 تعالى ما وراءهم جهنم وبنس لها ودقوله الحديث الصحيح فذلك توكلت على المحي الذي لا يموت واستدعت الشر بلا حول ولا قوة الا بالله  
 حسبى الله ونعم الوكيل سواه الحمد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسبى الله ونعم الوكيل امان كل خائف سواه ابو نعيم واما حمل  
 الامثلة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فنكف باسرها حاجة اليه ثم للفضلاء في تصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو  
 حسي لا انشاء التوكل لا الاخبار بان كاف او حري عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بانه عطف على قوله الله الهادي و  
 هو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدرا للعبد فقوله هو حسي لا يجوز ان  
 يكون انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانيها ان عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا  
 انشائية وعندي فيه بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جوازها الا لفظيا  
 بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متقدمة فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون  
 المجموع كما ذكرته في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة فقالوا مجموع قوله وبشر الى قوله خالدون عطف على مجموع  
 قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها نقد المبتدأ في المعطوف والمعنى هو مقول



فحقنم الركيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم ازال الشارح قدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغاية وجه تسمية فقال واعلم  
 خطاب عام ان الاحكام الشرعية المراد بالحكم النسبة الخبرية اي اسناد امر الى اخر بايجاب او سلب هو المعنى الذي يكون العلم به تصديقا  
 وبالشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقفا على الشرع ككون الاجتماع حجة والصلوة فريضة او لا كوجوب الواجب وحدته فانه غير موقوف على  
 الشرع ولكن الاطمينان الكامل فامثالها مما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل منها خبران ومن بعضية ومن نعم  
 ان الخبر ما يتعلق فقد اخطأ ان المقصود بالخبر هو التقسيم وارىد بالعمل افعال العباد والتفسير بانفعال المكلفين فاصراذ يخرج ما يتعلق  
 بكيفية فعل لصبي كصحته اسلامه وصلوته وكيفية العمل هي الاعراض الذاتية من الوجوب والندبة والحرمية والكراهة والصحة والفساد ثم  
 اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه  
 ما يشتم من الكيفية كقولك زكرة الفطر اجبة وهبة المشاع فاسدة واوخر عليه بان لا يصح الربط في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد لان  
 الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانياً مطلق الامر بتباطى وجهه كان بقى ههنا بحث هوان عبارة شرح  
 المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال لاذكيا عبارة هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقد  
 العمل اما على الوجه الثاني فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو عمل بل من حيث كفيها فها من الوجوب والحرمية والصحة والفساد و  
 اما الاحكام الاعتقادية فهي متعلقة بنفس الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها على علم الاصول الاعتقادية كقولك ان تر  
 واجب الضمير للوصول ذكر معرفتيه عملية وفرعية نظرا للفظ والمعنى اذ المراد بها الاحكام وفي بعض النسخ تسمى بالتارة الفوقية ومنها  
 ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى صليتها واعتقادية كقولك عذاب القبر حق والعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اي بالاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل والمراد بالعلم الادراك ولا شك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق نفعنا ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع  
 والاحكام اي الاحكام العملية لما اهلا تستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا وجه  
 تسميتها بعلم الشرائع ولا يسبق لفهم عند طلاق الاحكام الا اليها اي الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال هذا وجه التسمية بعلم  
 الاحكام وبالثانية اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد الصفات وفي بعض النسخ والثانية بحسب الالباء فيكون  
 من العطف على معمولي عالمين مختلفين وفي جوازه خلاف ثمنه بعضهم مطلقا وحي لا ترم مطلقا والخيار حوازه اذ كان المقدم حجرا كعبادة  
 الشرع لما اذ ذلك اي توحيد الحق سبحانه صفاته اشهر ومباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العلماء ينكرو علم الكلام ويقول هو بدعة  
 حدثت بعد من السلف الصالح وفي الحديث كل بدعة ضلالة مراد مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين  
 من بيانية والصحابة جمع صاحب هو مؤمن صحب النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة ومات على الايمان التابع من صحب الصحابي قد ورد  
 في شرف الحديث لا تمس النار مسلم اذ اى من اى مراد الضياء المقدس لصفاء عقائد هم متعلق بمستغنين ببركة صحبة النبي صلى  
 الله عليه وسلم وقرب العهد اى قرب ما هم بزمانه عطف على البركة بيان الحال لتابعين علم اللفظ والنشر وضمن القرب معنى الاتصال  
 ولذا وصل بالباء فلا يروى اصلة القرب من الالباء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله



ولقلة الوثائق عطف على صفاء الوثائق الامم المحققة الى السوال عن العلم وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلوا بالعمالة  
الكثيرة حتى تكثر الوثائق والاختلافات في المسائل لعلمهم بما هو الحق والمصوبات وتمكنهم من المراجعة والثقات التمكن القدة ويوصل  
بمن يقال من بمعنى علم الثقات جمع ثقة بالكسر هو من يعتمد على قوله اصد مصدر بمعنى الاعتماد وقد كانت صفار الصحابة يرجعون الى  
كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنين خبر كانت عن ندين علمين التدين الجمع والعلمان العلم الاعتقادي العلم العملي وترتيبها ابوابا وفصولا  
حالا ومفعول ثان على تضييق الترتيب معنى الجعل وتقرير مقاصدها مسائلها فرع عاد اصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين متعلق  
بالاستغناء ونهاية لفة الفتن بالكسر جمع فتنة وادراجها حدث المعتزلة والرافضة الجبرية والبغى انضم علم ائمة الدين العلماء وذلك ما جرى عليه  
زمن الحجاج بن يوسف ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويحسب ان يراد بالفتن والبغى خروج الناس  
على عثمان وعلي ولكن الندين وقع بعده بطول وتكرهم ما يحتاج اليه في الدين لا يلائمهم اللهم الا ان يقال ان كان مبدأ الحاجة  
لكن الحاجة لم تكن شديدة وانما كملت بعد انقراض الصحابة وعظم التابعين فتأمل وظهور اختلاف الامراء حتى حدثت اثنتان سبعون فرقة  
والاراء جمع راي بعد القلوب الميل الى المبدع بكسر ففتح جمع بدعة بالكسر هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والاهواء  
جمع هوى وهو ميل النفس الى ما تشتهى بلا تجوز شرعي وهذا وجه الحاجة الى ندين الكلام ثم اشار الى وجه الحاجة الى ندين العمليات بقول  
وكثرت الفتاوى جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم والوقائع والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بجزء شرط محذوف بالنظر هو  
الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن كذا عرفه القاضي الباقلاني والاستدلال هو قامة الدليل على المدعى والاجتهاد صرف للجهد اى  
الطاقة في طلب حكم شرعي والاستنباط استخراج الاحكام الخفية في الآيات والاحاديث وتمهيد القواعد اصول التمهيد كثر قيل  
عطف عام على خاص وقيل تفسيرى وكثيرا ما يستعمل السارح على ان الخطاب من مواقع التكرير وترتيب الابواب الفصول وتكثر المسائل  
بادلتها وادراد الشبب بضمين جمع شبهة بالضم وهو ما يورثه الخالف في مقابلة الحق سمي بها لانها توجب اشتباهه للحق بالباطل باجوبتها  
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات عطف تفسير للاوضاع اراد وضع الالفاظ للمعاني الشرعية كالنص الظاهر والمجمل المفسر العلة والنظر  
والمعارضة وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد اورد عليه از الفقهاء نفس معرفة الاحكام كما يفيد تلك المعرفة واجيب بوجه  
احدها ان العلم يطلق تارة على التصديق بالسائل تارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الاول وفي الشرح هو الثانى ثانيها ان  
المراد الاحكام الجزئية والفقهاء هو علم الاحكام الكلية وهو يفيد معرفة الاحكام الجزئية كمعرفة وجوب صلوة زيد من العلم بجوب الصلوة مطلقا  
وقد يستدل بما اصطلح عليه بعضهم من استعمال المعرفة في الجزئيات تأنيها للمل على التغيرات الاعتبارى كقولك علم زيد يفيد صفة كمال رابعها  
ان المعرفة هو ملكة الاستنباط والاستحضار فان العلم قد يطلق عليها معرفة الاحكام العملية بزيادة تفصيلية المعرفة ترادف العلم عند اهل  
اللغة والمراد بالحكم اسناد امر الى اخر بايجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بهذا الاسناد تصديق والفقهاء هو التصديق بالقضايا الشرعية المتفق  
بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية وهي الكتاب السنة والاجماع والقياس وانما ترك السارح قيد الشرعية اعتمادا على ما سبق  
من جعل الاحكام الشرعية مقما فخرج بقيد الشرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حركة حاوثة وخرج بالعملية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية



نحو الواجب عالم بالحجريات وخرج بالدلالة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول  
نظرا اذا المختار انه قد يجتهد وعلم المقلد لانه حاصل بقول المجتهد لا بالدلالة الاربعة والفقير عندهم هو المجتهد فقط وقد يزعم ان قوله من  
ادلتها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم المقلد لان علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج بها  
لتفصيلية العلم بوجود الشيء عند جرح مقتضى وعدم وجوبه عند عدم مقتضى فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقها بالفتوى هو في اللغة  
العلم مع الحذات في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلق في اللغة علم وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفرع الفقه كان احسن للمقابلة و  
لكنه اراد التبيين على ان المتبادر من الفقه اذا اطلق هو فرع في هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام اما جميعها او بعضها  
المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهوم وان قل واما اكثرها والكل باطل اما الاول فلان الامام با حنيفته لم يعرف الدهر وقت  
لخنان الامام مالك بن انس سئل عن سنت وثلاثين مسئلة فقال لا ادري واما الثاني فلان كية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف  
وثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسئلة او مسلتين من الدليل فقيها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر  
زاد على النصف فحيث جهل النصف جهل الاكثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بها التهيؤ له ودفع بان التهيؤ  
البعيد حاصل لغير الفقيه القريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد  
على تعريف اكثر العلوم والجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على ما يفيد او على معرفة ويؤيد الاول التخلص من الكلفات الثاني  
تطابق الفقرات والمراد بالدلالة الشرعية هي الكتاب السنة والجماع والقياس استغنى عن التقييد بها لما سبق عند تقسيم الاحكام  
ولذلك لم يقيد الاحكام بالعلمية اجمالا منصوب على انه مصدر او معرفة اجمالية في اناقتها الاحكام باصول لفظية او معرفة واقعية  
افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب السنة من حيث التصريف والاعراب والبلاغة ونذكر التمثيل للدلالة الاجمالية  
والتفصيلية لينكشف على المبتدئ ماهية التعريفين فنقول لادلة الشرعية اربعة الكتاب السنة والجماع والقياس ويذكر في اصول  
الفقه احوالها اجمالا ولنذكر منها احوال اربعة فالاول من احوال القرآن وهو ان القراءات الشاذة المرئية من الرجال لتقات يعمل بها لانها  
لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان رواية اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على انه  
منسوخ او مضاف عن الظاهر لا للاعتقاد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله  
تعالى فليجد الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالا باحة في قوله  
تعالى اذا حللتم ناصطاد والرابع من احوال الاجماع وهو ان حجة يجب العمل بها للايات والاجاب كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على  
الضلالة الخامس منها ايضا وهو ان الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا السادس من احوال القياس وهو  
ان حجة لقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار السابعة منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان الفقه ترجح  
فهذه معرفة اجمالية للدلالة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجالات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فمن الاول قول ابى حنيفة  
واصحابه ان التتابع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود فصيام ثلث ايام متتابعات ومن الثاني قوله اذا ولغ الكب في الاء



يطهر بالغسل ثلاثا واما حديث ابي هريرة <sup>رضي</sup> في غسل سباعا فني ان ابا هريرة <sup>رضي</sup> كان يكتفي بالثلاث فالحديث غير صحيح او منسوخ او محمول  
 على الذاب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وليس ندواكم قيل ومن الرابع ان حد  
 الشرب ثمانون للاجماع ومن الخامس المتعة حرام لان الاجماع المتأخر على حرمتها يرجع خلاف عبد الله بن عباس <sup>رضي</sup> ومن السادس ان  
 الايون حرام قياسا على الخمر لان السكر على الحرمة الخمر وهو موجبه في الايون ومن السابع ان سباع الطير بحسب قياسا على سباع  
 البهائم وذلك قياس ظاهر القياس الحقي المسمى بالاستحسان يدل على انه ظاهر لان الطائر يشرب بالمقار وهو عظم طاهر والاول ضعيف  
 لان نجاسة السن لنجاسة اللعاب سباع البهائم تشرب بلسانها لسباع الطير وانما اطنبنا تهيبا على المبتدئ الذي علم ومعرفة  
 العقائد عطف على معرفة اركان الاحكام وارىد بالعقائد الاحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط لقولنا الله تعالى تاد على كل  
 ممكن احترازا عما يقصد به العمل لقولنا ذكره الفطر اجبة عن ادلتها متعلق بخبره اي معرفة صادقة عن الادلة ونبينا اشارة الى ان  
 معرفة المقلد لا يسمى كلاما وتبيل الجمهور الادلة بالقطعية لان اتباع الظن في العقائد من صوم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجتمع الادلة  
 الظنية فتفيد القطع بالحدس فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثاني ان العقائد قسمان فقسم لا بد فيه  
 تحصيل اليقين كفضيلة الرسل على الملك فلا باس فيه باتباع الظن لاجتماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد فما يقع في كلام  
 بعض المتكلمين من اسقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه فاحفظه بالكلام ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان  
 مباحثه عنوان الشيء اول الدال على اخره او ظاهرة الدال على باطنه عنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد الفها عنوان المباحث ما يقدم  
 عليها من قولهم الباب في كذا الفصل في كذا كان في كتب القدماء قولهم الكلام في كذا وكذا ولازم مسئلة الكلام اي كلام الله سبحانه  
 من بحث قدمه حديثه كان ذكر نظرا للمصنف اليه وفي بعض النسخ كانت اشهر مباحثه قيل هذا بنا في قوله فيما سبق من ان بحث  
 التوحيد الصفات اشهر مباحثه قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد الصفات يكون  
 تلك المباحث اشهر من غيرها فلان ما فاة اقلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع اننا على المقاصد قلت ليست اشهر على  
 حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما يشتهر ما يكتبه خلاف المباحثين فيه واكثرها  
 نزاعا وجدلا لا اي في العهد السالف فلاننا في ان يصير غيرها اكثر نزاعا في زمن اخر بخلافه الصحابة فان نزاعها قد اختلف الا فاق منذ  
 دهر طويل حتى ادى السفك الرف الدماء سيما بين القزلباشية والازبكية حتى ان بعض المتغلبة اي الغالبين بلاحق قتل كثيرا  
 من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما ما مون بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضي المعتزلة  
 دامهم لا يجاوزون قوله فيجاهد على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالك ولته  
 وفي هذا الباب قصص طويلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزاعي وصلبوه فكان يقر القرآن بلسان فصيح وسمع بعضهم يقرأ  
 القرآن بحسب الناس ان يتروكوا ان يقولوا امانا وهم لا يفتنون ولا يديرون تدلة على الكلام اي التكلم في تحقيق الشرعيات والزام  
 الخصوم كالمنطق للفلاسفة اي كما ان المنطق سمي منطقا لفائدة قوة النطق في علوم الفلاسفة فكذا هذا العلم كلاما لفائدة قوة الكلام



في العلوم الشرعية وجعل صاحب المواقف ايراث القدر على الكلام وجها وكونه بازاء المنطق وجها وجعلها التشارح وجها واحدا لان  
 كون بازاء المنطق لا يستقل وجها الا اذا ضم اليه ايراث القدر كالمناطق ولان اول ما يجب من العلوم اذ اليمان بالله ورسوله اول  
 الواجبات التي انما تعلم بمجهول بنشد يد اللزم وتعلم بالكلام والتكلم فاطلق عليه هذا الاسم او لا وانما قيد الاطلاق بكونه او لا  
 لان لو لم يقيد به لزم اما استدالك قوله اول ما يجب لانه يكفي ان يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا  
 الاسم ثم خص به للتمييز واما استدالك قوله ثم خص لانه يكفي ان يقال هذا العلم اول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه اول العلوم  
 ولا حاجة الى بيان التخصيص لانه لما فرض ان وجه الاطلاق هو كون اول العلوم لم يصح الاطلاق على غيره اذ لم يشترك علم اخر في الاولوية  
 لذلك اي لكونه سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلام به بهذا العلم لقولك نخصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيري اي لم  
 يطلق مع احتياج غيره ايضا الى التكلم تميزا والحاصل ان تعليم العلوم وتعليمها انما يتيسر بالتكلم فيجوز ان يطلق اسم الكلام على كل علم لكن  
 لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة اطلق عليه الاسم او لا ثم لم يطلق على غيره للتمييز وان كان وجه الاطلاق موجبا في كل علم وانما  
 اطيننا لان هذا الوجه قد يشتب على النظر ولاننا نتحقق بالمباحثة اصل البحث حفر الرض فبعثت اذ غر ابايحت والرض  
 وادارة الكلام الادارة كرايين من الجانبين المعلم والمتعلم والسائل والمجيب وغيره قد يتحقق بالتأمل مطالعة الكتب قال بعضهم  
 المقدمتان ههنا عنتان وميجاب بانها ادعائتان في مقام المدح ولان اكثر العلوم خلافا وزاعا فان المخالفين فيه من اهل القبلة  
 ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف في اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف في غيرها فيشتد  
 افتقار اي احتياج صاحبها الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم عطف على الكلام عطف تفسيري من زعم انه عطف على المخالفين  
 فلا حظ له من معرفة اساليب الكلام ويلزم استعمال كلمة مع في معنيين ذاباطل فافهم ولان لفظة ادلت صار كانه هو الكلام بالحصص  
 على المبالغة دون ما عداه ما سواه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين من بيانته وليست صلة افعال لتفضيل هذا هو الكلام  
 ولان لا يتناء على الادلة القطعية اي العقلية المؤيد اكثرها احتراز عن نحو اثبات الجوه الفرض بالادلة السمعية اي القرآن الحديث و  
 الاجماع سميت لانها مسموعة من الشارع قيل الادلة القطعية لا تحتاج الى مؤيد الا فلا قطع اجيب بان العقل وان كان كائنا في افادة  
 اليقين لكن المحققين لم يعتمدوا في الاعتقادات الا اذا كان مفضحا ابدليل معي واجاب بعضهم بان كثرة الادلة توجب قوة اليقين  
 كما ترى اليقين الحسي اقوى من الاستدلال كان استدلال علم تاثيرا في القلب تغلغلا اي دخولا في فسيء بالكلام المشتق من الكلمة بالفصح  
 وهو الجهر هذا اي ما يفيد معرفة العقائد الدينية بادلها العقلية والسمعية من غير خلط للحكمة الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم  
 خلافياتهم معظم الشيء بالضم والتشديد مع الفصح اكثر اي اكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال لضهير المقدم ما بالتأويل وهو  
 تكلف مع الفرق الاسلامية كالرفض الخارج والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة  
 كلها في النار اذ ملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه اليوم واصحابي سواه للحاكم لهذا الحديث اسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة و  
 تسميتهم بالاسلامية على قول من لا يكفرهم ظاهرا اما على غير ذلك فلازم ينتسبون الى الاسلام اولان اكثرهم لا يكفروا انما لم يباحثوا فرق الكفار



لعدم الاعتبار بهم وشدق بطلهم خصوصاً مفعول مطلق للعتزة مفعول به اى حصل للعتزة خصوصاً اى الخلاف معهم كثير جدا لانهم  
اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف التأسيس بنياد ديوار نهادن لما وجرى بظواهر السنن المتعلق بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة  
رضوا الله عليهم اجمعين في باب العقائد المتعلق بالخلاف او بقوله وجرى وفي الكلام اشارة الى جسمية مذهبنا بمذهب  
السنن والجماعة اذ قلت كونهم اول فرقة اسسوا لا يستلزم كون خلافتهم اكثر بل انما يستلزم كونها اقدم قلت هو على حد قوله تعالى ليهيئ  
ولا تكونوا اول كما في معرفة ان اول من كفر بالقران قرينش المعنى لا تكونوا اسد الناس كفرا به ودرهم بعض الحشيين ان مجرد كونهم اول فرقة  
ليس علة لاختصاصهم بمعظم الخلافات بل مع قوله ثم انهم توغلوا وعندي فيه بحث لانه هنا بصدد الكلام المتقدم بين وقوله ثم انهم توغلوا  
تمهيد الكلام المتأخرين وذلك اى بيان تأسيسهم ان رئيسهم واصل بزعمهم كان مولى بنى هاشم او بنى مخزوم بطن من قرينش يكنى  
ابا حذيفة وكان تلميذ الحسن البصرى ويلقب بالقرال لان كان يجلس في الغزلين عند رضيعه منهم صحب ابا هاشم بن عبد الله  
ابن محمد بن الحنفية ويقال اخذ عنه العلم تولد سنة ثمانين مات سنة احدى وثلاثين ومائة اعتزل الاعتزال گوشه گرفتن عن مجلس  
الحسن البصرى هو ابو سعيد الامام الجليل الطائفي شيخ المحدثين والفقيه والمترجمين والباكين والصوفية لقي علياً واخذ منه الحديث  
وطريق التصوف على الصحيح خلافاً لبعضهم وندد الف شيخ مشائخنا محب النبي العلامة المحدث فخر الدين الدهلوى كناه باسمه فخر الحسن في  
حر المخالف وقد لقي جمعا عظيما من الصحابة وعنه قال غرورنا خراسان وفيها ثلاثمائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورأى عثمان طلحة  
وعائشة رضي الله تعالى عنهم ولا يحصى مناقبه وقيل كلامه يشبه كلام الانبياء وكان يجلس من مجالس الاخرة لا يذكر فيه شئ من الدنيا  
وقال ابو بردة لم يكن من غير الصحابة اشبه بهم من الحسن فكان بالمدينة الى ان قتل عثمان فخرج الى بصرى واسمها ابي الحسن يسار كان مولى  
زيد بن ثابت الانصاري واسم امه حيرة كانت مولاة لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحسن اذا بكى القمة ام سلمة ثديها حتى  
يد عليه اللبن وقال بعضهم كماله من هذه البركة ولد لسنتين بقبينا من خلافة عمر ومات في رجب سنة ثمان مائة والبصرى بالفتح  
والكسر منسوب الى بصرى من بلاد عراق العرب يقرب ان من تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وذلك لانه دخل رجل على الحسن فقال يا  
امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة وجماعة يقولون لا يضر مع الايمان معصية فكيف تامر ان تغتقل تفكر الحسن فقال  
واصل صاحب الكبيرة مؤمن ولا كفر ثم تامل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكره ذلك ويقول ان مات بلا قربة دخل النار ولكن  
عذاب اخف من عذاب الكفار ويشبه المنزلة بين المنزلتين اى بين الكفر والايمان لا بين الجنة والنار لان صاحب الكبيرة مخلد في النار  
بزعمهم الا التائب فهو يخلد في الجنة ولا يدخل النار قط فقال الحسن قد اعتزل عنا اعتراض عليه بان الحسن يقول من تكب الكبيرة منافق  
لامؤمن ولا كافر فلا اعتزال عن مذهب واجيب بان المنافق كافر حتى الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين وانما قال لا كافر لامؤمن  
لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى من يكون كفرة ظاهرا غير مضمرة وقال بعضهم ان الحسن رجع عن ذلك الى قول اهل السنة ولنا في هذا  
المقام بحث وهو ان الحسن من امثال اهل السنة فحاشاه ان يوافق المخارج في تكفير العاصي يحكم عليه بالنفاق الذي هو اشد انواع الكفر  
ويكون صاحبه في ذلك الاسفل من النار مخلداً بل لظاهر ان مرادة نفي الايمان الكامل الذي لا يتحقق صاحبه العذاب ومن النفاق



الحقير

عدا اذ احر الطائفت فما ذهب عند التحقيق من صب الاشاعة بلا فرق ان قلت يا بني عن ذلك استدلال بان من صدق بان في الحجج حجة لا  
يدخل اصبعه فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فتركب الكيفية غير مصدق بنص من الوعيد قلت لوصحت الرأية فعناها اذ ذلك لا يلازم  
التصديق ان قلت يا و عنهما سري انه رجوع الى قول الاشاعة قلت لعد رجوع عن تسمية منافقا تحرا عن سباب المسلم هذا ما اقتضاه  
حسن ظننا بالحسن له اطنة بقول عد الشرع اولا واخر اوانه سبحانه اعلم فسموا بالمعتزلة وتبيل تبع واصلا على ذلك عمر بن عبيد فقال القول  
فولك راني اعترلت مذهب الحسن فسموا معتزلة وتبيل جلس فتادة ابز دعامة المفتر لتابعي مجلس الحسن بعدة فوقع بينه وبين عمر نفرة  
فاعتزل عمر عن مجلس فتادة فكان فتادة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وتبيل سمو به لاعتزالهم عن الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا  
الاسم زاعمين انهم اعترلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكنى نفسه بالمعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم  
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى هذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شئ واما الثواب فضل العاقب  
عدل ولو عذب المطيع واثاب العاصي لم يقبح منه ولكن عادته المقدسة على خلافه ونفي الصفات القديمة عنه هذا وجه التوحيد قالوا  
صفات عين ذاته اذ لو كانت زائدة لم تعد القدماء وهو ينال في التوحيد وقال الاشاعة الشرك اثبتت الذات القديمة الواجبة لا الصفات  
القائمة بالواجب ثم انهم اى المعتزلة توغوا التوغل الاشتغال لشديد في علم الكلام وتشبها باذيال الفلاسفة التثبث التعلق والاذيال  
جمع ذيل وهو طرف الثوب اى تبعدوا الفلاسفة في كثير من اصول القواعد والاحكام اى المتقادية وكان السبب نية ان نقل الفلسفة  
من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما المامون وفي زمنهم كان درلة المعتزلة وهذا الكلام تمهيد بسبب  
اختلاف الفلاسفة بعلم الكلام وذكر السارح في صحيح احدها استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة  
مع ان فيها ما ينافي للشرع وشاع مذهبهم بين الناس اى من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب في ابطال مذهبهم  
فلما اريد اختلاف الاشعري ليس نهاية لشيء الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو على بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن  
عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بني شعرة هم قوم من  
اليمن قدم مهاجرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة فامن ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم في السفينة حتى قدم  
المدينة يوم فتح خيبر وله مناقب كثيرة و ابو الحسن هو رئيس اكثر التكلمين من اهل السنة وهم يسمون الاشاعة لذلك وعن بعض المتكلمين  
انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مناقب عن الاشعري فقال انا قلت وقولي حق الايمان يماز والحكمة يمانية ولد سنة ستين و  
ومائتين وثم في سنة نيف ثلاثين وثلاثمائة استاذة ابو علي الجبالي هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة والجبالة بضم الجيم و  
تشديد الباء الموحدة وتخفيفها قوية من قري كاذرون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة انه يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبد  
ما هو اصيل في حقه واما قول بعضهم بوجوب ما يقتضيه الحكمة الالهية سواء كان صلاحا في حق الشخص المعين او شرافا ليرد عليه الاعتزا  
بل قد اعترف به الماتريدي ما تقول في ثلاثة اخرة بالكسرات احدهم مطيعا والاخرى عاصيا والثالث صغير فقال ان الاول يتاب  
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يتاب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولذا ذكرها في اجابات ثلثة



البحث الاول في اطفال المؤمنين وفيهم من هبنا الاول انهم اهل الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجماع عليه والاحاديث فيه كثيرة كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كل مولود يولد فوالله في الجنة شبعان يان يقول يارب ادره ان ابوي سراه ابن الدنيا الثاني الاحانة على ما علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير بلوغهم هرر اشرقة مة تليدة مستدلين بحديث عائشة قالت دعي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت طوي لهذا عصفق من عصفاق الجنة لم يعمل سوء ولم يدرك فقال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة لخلق الجنة اهل خلقهم لها وهم في اصلاب اباؤهم ثم اهلها وهم في اصلاب اباؤهم ثم اهلها مسلم واجيب اوله بانه منى عن الشارع الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان ذلك التوقف من قبل ان يوحى اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث الثاني في اطفال الكفار فيهم من اهل الجنة وهو الصحيح عند الجمهور كحديث ابراهيم الخليل رآه النبي صلى الله عليه واله وسلم في الجنة حوله اولاد الناس قالوا يا رسول الله واولاد المشركين قال اولاد المشركين رآه البخاري دلالة تدل على من الضرورة الدينية ان الله سبحانه لا يعذب احدا بلا ذنب وان كان لا يقهر منه شئى الثاني انهم في النار هو قول جمع عظيم مستدلين بقول عليه السلام الواحدة والمؤودة في النار سراه ابن اودر واجيب اوله بان المراد بالمؤودة هي المؤودة لها اسم الايام وثانيا بانه في مادة خاصة وكانت المؤودة بالغة الثالث ان امرهم موقوف على ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير بلوغهم ويدل عليه حديث ابى هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين سراه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم في الاعراف بين الجنة والنار لعله مختار للجباة السادس السكوت وهو فحة امر ابى حنيفة لتعارض الأدلة وقال التوريشى هو الصحيح السابع قول بعض المبتدئين انهم يعادون ترابا يوم القيمة البحث الثالث في اصحاب الاعراف اختلف فيهم على قول احدها عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن استوت حسنة وسيناته فقال ذلك اصحاب الاعراف سراه ابن مردويه ثانيا عن عبد الرحمن المزني قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس تتلوا في سبيل الله بمعصية اباؤهم فمنهم من خول الجنة بمعصية اباؤهم ومنهم من النار قتلتهم في سبيل الله سراه الطبراني ثالثا انهم الانبياء والشهداء وانما اضل المؤمنين يقومون على مقام عال يسمى الاعراف جمع عرف بالضم وهو ما فوق رأس الفرس والديك فينظر من عجايب الجنة والنار وعن ابن عباس قال منهم حمزة وعباس علي وجعفر رضي الله عنهم كذا في تفسير الثعلبي رابعها عن مجاهد انهم من رضى عنهم احد الابوين فقط وسرا بان فالهم على هذه الاقوال الاربعة الجنة خامسها عن انس بن مالك عن ابيهم مؤمنوا الجنة واه البيهقي بسند ضعيف يوافق ما حكى عن امامنا ابو حنيفة ان ثواب الجن هو نجاةهم عن النار لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم الدعوة سابعها انهم اطفال المشركين والمشهور في هذه الالفاظ الثلاثة انهم من اهل الجنة ثامنها ذكره ابن نوح تحت الشيعى انهم اهل الجنة يخرجون من النار لا يدخلون الجنة ولا يشك وانما باطل فقال لا شعري فان قال الثالث يارب لما امتنى صغيرا بما اقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب ان كنت اعلم فعل المتكلم منك من حالك انك بفتح مفعول اعلم رجبون ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة له انك بالكسر اسيناف لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصل لك ان تموت صغيرا قال



الاشعري فان قال لثاني يارب لم تقمني صغيرا لئلا اعصى لك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبالي اى سكت متحيرا وجاء بهت  
 بكسر الهاء وضمها والضم افسح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول فصح واو ح عليه انه كان يكفى الاشعري ان يقول الاصل لك فان لا يخلق  
 او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال لصغير غير واللجواب انه اراد ارجاء العنان ولو اقدم الجبالي على البحث وتبجح بالاجوبة ويلتزم الجواب  
 عن كل ما يورد عليه فيكون انقطاعا عن الكلام بعد ما كان يتكلم اشدا والزامة وتلك الاشعري مذهبها واشتغل هو من تبعه كالحسن  
 الباهلي والقاضي ابى بكر الباقلافي وامام الحرمين والامام الرازي بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة اى الحديث ومضى عليه  
 الجماعة اى السلف او الصحابة خاصة بقريظة ماصرا المائل احد فسموا باهل السنة والجماعة اى اهل الحديث واتباع الصحابة ويسموا الاشعريين  
 والاشاعرة واكثر المتكلمين من اهل السنة على مذاهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان اكثر البلاد ونشأ في بلاد ما وراء النهر ائمة عظام لا  
 يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم الجليل ومقتداهم في الكلام هو الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي وما تريد من قري سمرقند  
 هم يسمون الماتريديين ويخالفون الاشعريين في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعري راجع الى القدره وقال الماتريدي صفة اخرى وفيه تكفير  
 اهل القبلة فالاشعري يحرر عن خلاف الماتريديين ومنها ايمان المقلد صحح الماتريديين خلافا لبعض الاشعريين ومنها الاستئثار جواز الاشعريين  
 وقال الماتريدي كثر منها القبح والحسن والافعال قال الاشعري لا يدرك الا بالشرع وقال الماتريدي قد يدركها العقل ومنها ان الاشعريين  
 قالت لا يقبح من الله شئ وقال الماتريدي لا يحق من الله ما يستحق العقل جدا ومنها ان الاشعريين قالوا فعل الله لا يعقل بغرض قال الماتريدي  
 قد يراعى الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدور ما فيه حكمه ومصلى عن الله تعالى اعترف به الماتريديين كما في ارسال الرسول نفاذ  
 الاشعريين اذ لا يقبح من الله شئ واصطلم المتأخرون على تسمية الفريقين بالاشاعرة تقليبا ثم ما نقلت الفلسفة من اليونانية او السريانية  
 الى العربية واول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب الكيمياء ثم كان اكثر نقلها في زمن المامون العباسي من اعظم الناقلين  
 حنين بن اسحق واليونان بفتح الياء اسم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يانث بن نوح على نبينا وعليه السلام وخاض فيها الاسلاميون  
 للوضوح والشرح والدخول في الشئ وحاووا لطلب الرشد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم واجاب الصانع ونفى حشر الاجساد و  
 نفى علم الله سبحانه بالجزئيات وما يجب ان يعلم ان قدماء الفلاسفة للمؤسسين للحكمة كانوا اولا منذ الانبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للناظر  
 في توارخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من غلط الناقلين واما من قصص افهامهم عن دركهم مني هم فانهم كانوا يتكلمون  
 بالاشارات كالصوفية واما صادرة عن اشراف المتفلسفة الذين يدعون الاستغناء عن الانبياء وليسوا من الحكمة في شئ واما لان شرايع  
 انبياءهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالرأى فغلطوا فيها وهم من غير ان يكفروا بخلط السكوت الشرع عنها في عهدهم كما ان القول  
 بحل الحجر لم يكن كفر قبل تهرمية ثم ان علوم الحكمة الموجبة في زماننا مشتملة على حق وباطل وقد الفنا كتبنا جليلة القدر في امتيا وحفظها عن باطلها  
 واما ما ذهب اليه بعض المتشوعين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحریم الانتقال بها تعصب ومن نظر في مقدمتنا كتابنا المسمى باليات  
 ظهر عليه الحق والله سبحانه علم فخلطوا بالكلام كثير من الفلسفة لئلا يتحققوا مقاصد هذا الضمير للفلسفة وقيل للكثير يتاويل زعم الفلاسفة  
 فيمكن من ابطالها اى ليقدر عليه فان ابطال المذاهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكتب والاسانيد كتحقيقه في السوفسطائية اى



تعال تجر السلسلة جراً والمأصل ان الاسلاميين لم يزالوا يلحقون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئاً فشيئاً الى ان ادرجا فيه معظم الطبيعيات و  
الاهليات اى اكثرها وخالصها في الرياضيات اشارت الى ان ما ذكره من الرياضى مباحث قليلة وما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من العلوم العملية  
نيفت سبعون علماً جمعناها في الباقية والعلية منها يرجع الثلاثة تقام احداهما للحكمة الطبيعية وهو ما يبحث عما يحتاجه المادة في الذهن و  
الخارج كالجسم من علومها سمع الكيان علم السماء وعلم الحيوان علم النفس علم الطب علم الفلاحة وعلم التعبير وعلم البيطرة وعلم البذر وعلم السيميا  
وعلم اليمياء وعلم الريماء وعلم الهمياء وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبيعية لكتفها عن طبائع الاجسام ثانياً للحكمة الرياضية وهي تبحث  
عما يحتاجه المادة والخارج لا في الذهن كالكرة فان العقل يمكنه تصورها من غير ان يتصورها في مادة من خشب او حديد واما اذا  
وجدت الكرة والخارج فلا بد ان توجد في مادة ومن علومها الهندسة والاكرومات والخرطوط والحساب والهيئة الصغرى وعلم الجسطى و  
علم الزيج وعلم التقويم وعلم ارثماطيقى وعلم قسطون وعلم الاسطرلاب علم الوصل وعلم الوفق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يرضون بالمتدنى  
بما يعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية تالته للحكمة الاطرية وهي تبحث عما يحتاجه المادة لا في الخارج ولا في الذهن كالجرح والوجع والعدا  
والمعلول ومن علومها علم تاطيفى يابس اى المقومات المشتركة وعلم الواجب صفات وعلم العقول العشرة وعلم حكمة الاشراق وعلم النبوة والولاية  
وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقى فوائد عظيمة لم يستكف المحققون من علمنا عن استنباطها  
فخذ ما صفا ودع ما كدر ومن اعرض عن الفلسفة لا سأل يستطع التكلم في دقائق العلوم اللهم الا اصحاب الفقه القدسية وقليل ما هم فعليك  
بالاعتدال والانصاف حتى غاية للاذواج كاد لا يميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتغال علم السمعيات وهي ابحاث يكون اكثر المداير فيها على الاولية  
السمعية كبحاث النبوة والملائكة والقبر الجنات والاشجار الجبانية والصراط والميزان والامامة ونحوها وهذا اى المبرورج بالفلسفة هو كلام المتأخرين  
كيف للمدين الابدى والامام الرازى وصاحب المواقف والصحائف الشارح في المقاصد التهذيب البيضاوى في الطوابع فان المباحث الفلسفية  
فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالجملة بالجملة بالضم ما اجتمع وفي الاصطلاح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء او المتأخرين لكونه اساس  
الاحكام الشرعية للمبنية في علم الفقهاء فان لم يعرف الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهى ستة الكلام والتفسير  
والمحدث واصول الفقه فقرة والتصوف ورئيسها الكلام لتوقف الملقى على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون معلومات العقائد الاسلامية  
اى العقائد التى يحصل بها الاسلام وغاية عطف علوم معلومات وغاية العلم الفائدة الحاصلة منه الفقه بالسعادات الدينية والدينيوية  
الفن ادراك المطلوب الشريف وفي السعادة الذنيوية خفاء فليل لان ادراك المعلومات الشريفة لذات النفس وقيل المراد هو العزة بين الناس  
لوجوههم المتكلم في المشكلات ولا العادة الالهية جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين ورايها عطف على معلومات جمع برهان بالضم هو  
الدليل اليقيني والمراد منها مطلق الدلائل الحجر القاطعة اى العقلية اليقينية التى تقطعت الشكوك والظنون المؤيد اكثرها بالدلالة للمعية  
وفي هذا التأييد طمانينة للنفس وسكون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عن شى عن الامام ابى يوسف قال من تكلم تزندق  
وعنه انه دخل على هارون الرشيد رجلاً يتناظران في الكلام فقال الرشيد احكم بينهما قال لا تكلم فيما لا يعنى فامر بالخليفة بمائة الف درهم وقال  
الامام الشافعى حكى في علماء الكلام ان اضرى بوضوحاً وجميعاً واحملهم على الابل واطرف بهم بالديار نادى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب



السنة واشتغل بالكلام والفقه شيخ الإسلام الحديث الصوفي عبد الله الانصاري المهروي كتاباً في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء  
الكلام كجهر عز الدين وقال دركات القاضي ابا بكر النيسابوري وكان له اسانيد عالية في الحديث لكن لم يكتب عنه لانه كان منكمماً بالشعري  
المذهب وقال الامام ابو بكر الشاشي علماء الكلام يتمدنون بالله عز وجل لكثرة خوضهم في البحث عن ذات وصفاته وقال بعض المشايخ  
من اوصى بحاله لعلماء الاسلام لم يدخل الكلام في وصيته فالتما هو للمتعب في الدين اي من لا يطيع للحق عناداً والقاصر عن  
تحصيل اليقين والقاسد اذ... اد عقائد المسلمين والمخالف فيهما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين يريد ان ذم الكلام محصور  
في اربعة اشخاص الاول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقويه على المناظرة فيزيد تعصب الثاني من لا يكون قوت العاقلة  
ذكية فلا يدرك المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلال في هذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه  
الثالث من يقصد القائل الشبهات الكلامية على نفع المسالين كما فعل ملا احمد انساد الدين كابن الرازدي وعبد الكريم بن ابي  
العوجار والقرامطة الرابع من يخوض في دقائق الفلسفة وتيد بما لا يفقر احتراماً عما فعل في المواقف نحوها زعمانه اهاناً لا يفتقر اليه  
والعقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على المنصف ان اكثر الباحث الفلسفية التي اوردتها المتأخرون في كلامهم عبث ولعب واداء  
اي وان لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع مما هو اصل الواجبات واسباب المنشورات وهو النظر في معرفة الله ورسوله  
تفصيل هذه المسئلة من المتكلمين اجمعوا على ان النظر واجب لانها عمارة في اثبات وجوب وجهان احدهما الظاهر من الايات الاحاديث  
كقوله تعالى قل نظروا ما في السموات والارض وفي الارض آيات للموقنين و وانفسكم افلا تبصرون وسبحكم الليل والنهار الشمس  
القمر والنجوم سخيات باهرة ان ذلك لايت لقوم يعقلون الى غير ذلك من الايات وعز عائشة قالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق  
السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها كما رواه  
ابن جبان في صحيحه ثانياً ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته واجبة اجماعاً وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب  
الا به فهو واجب هذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعماءهم هو ان الظواهر لا تقيد الا الظن لاحتمال التاويل ثم اعلم انهم اختلفوا  
في اول واجب على المكلف فقال اشعري معرفة الله سبحانه قال الاستاذ ابراهيم بن النظر ليقف المعرفة عليه هو الظاهر  
من كلام الشارح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وابن قوك وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد  
وقال صاحب المواقف النزاع لفظ لان اريد اول الواجبات بالقصد لاول فهو المعروف وان اريد اول الواجبات مطلقاً فهو القصد  
الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المنظر ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات  
والسمعيات فكان الاندب بدل الكتاب ببعضها اجاب عن بقولهم لما كان مبنى الكلام اي بناء البحث ادباً وعلم الكلام على الاستدلال  
بوجه المحذات على وجود الصانع وتوحيد صفاته وافعاله كخلاق افعال العباد وانه يهدي ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف  
على الاستدلال منها من الادب على سائر السمعيات كاحوال القبر والبعث والنبوة والامامة وسائر الهمة الاصلية بمعنى الباقى من السور  
وهو باقى من الطعام والشراب بعد الاكل والشرب والبدن عن اليباء من السير وعن الوارد من سوي البلد بمعنى الجمع وكلاهما مستعملان بحسب



المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصديرا لكتاب جزاء لما والتصدير منصوب على المفعولية والضمير الرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية وهو كوز الكلام مبنيا على الاستدلال بالمحدثات او رفوع وناسب بمعنى حسن بالتبديع اشارة الى ان وجوها والعلم بما يدعي لا يحتاج الى دليل على وجوه ما نشاهد من الاعيان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرض والاعراض تحقق العلم بها عطف على الوجود وذلك لان العلم بها وسيلة الى العلم بصانعها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الالهام اي الاعظم وهو التوحيد الصفات فقال قال اهل الحق اي اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب او حقه عليه ان لا يلائم قوله خلافا للسوفسطائية وقوله الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ويحاجب بانها جملتان معترضتان من كلام المصنف وحالان من مقول لقول ويجتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وهل يحجز على هذا ان يراد اهل الحق في هذه المسئلة فقط وهم ما سوى السوفسطائية فالظاهر عدم ما ذكرا اعتبارهما بوقوع اهل البدع والاهواء بعد دراجهم في اهل الحق في كتب المصنفين لابطال كلماتهم وهو اي الحق للحكم اراد اسناد امر الى اخرها با او سلبا المطابق للواقع زعم الخطائي تلميذ الشارح المطابق بفتح الباء لان المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذه نكتة جيدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يسبق يطلق على الاقوال اي القضايا الملقوفة والعقائد جمع عقيدة بمعنى المتقدمة قيل القضية المقلوبة وقيل القضية الماخوذة لا عن ضرورة بل باسند كلال وتقليد وقيل القضية مطلقا من حيث نسبتها الى العالم بها وعندى انها القضية التي يعتنى بعقد القلب عليها ويعلم ان انكارها ثم والاديان جمع دين بالكسر هو مجموع القضايا الماخوذة عن يد عمى التبليغ من عند الله تعالى صادقا كان كاذبا والمذاهب المذهب مجموع القضايا الماخوذة عن يد عمى اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتغالها بالاموال والادب على ذلك اشتغال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصور المحكوم عليه المحكوم به ويقابله الباطل تقابل التضاد وقيل بالاجاب السلب واما الصدق فقد شاع اي اشتهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق قلما يقال عقيدة صادقة تقابله الكذب فهذا احد الفرق بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق بالمطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيد ان الحق في اصل اللفظة بمعنى الثابت فالواقع احو بان يوصف به من الحكم اما وجه اختصاص الصدق بالحكم فقيل للفرق وقيل لان الصدق في اللفظة هو الاخبار عن الشيء بما هو عليه او حقه عليه اولا ان لم يوجد في كتب اللفظة وثانيا بان الانباء صفة التكم كصفة الحكم واجيب عن الاول بان معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثاني بان الانباء مصدر مجهول او مجهول على التسامح فان الاخبار عن الشيء يستلزم كون الشيء محذورا فعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع ومعنى حقيته مطابقتها للواقع اياه ازلت هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم آجيب بوجهين احدهما للشارح في المطول وحاصله ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فهذا الكون صفة الا انه مركب لا يمكن ان يشتمل من نعت مجهول على الحكم ثانيا السيد السند وحاصله ان كوز مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم باطل وتفسيره يكون الحكم بحيث يطابقه الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير الاتحاد فالوجه ان تسامح منزه اعتمادا على ان الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع حقائق الاشياء المراد بحقيقة الشيء في هذا المقام عين الشيء والتغاير المفهوم من التركيب الاضافي انما



هو اعتبارى كما فى قولك نفس الشئ وعين الشئ وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بينية  
ما قيل انها اضافة المسمى الاسمى فى الاشياء الخمسة مذهب لاهل العربية الاول قول الكسائى انها جمع شئ كضيف اضياف ويرد عليه ان  
اشياء غير منصرف وكل جمع على افعال منصرف واجيب بان شبه بجماء كالم يصرف سر اول تشبيها بمصايرج الثالث قول الخليل سيويه  
ان اسم جمع لا جمع كظرفاء واصله شيئاً بجزئين بينهما الف فقلب فصائر وزن لفعاء ومنع عن الصرف لالف التانيث الثالث مذهب  
الفراء انها جمع شئى بتشديد الياء وبعد هاء همزة على وزن بين مخفف كبيت وجمع بعد التخفيف على تشبيهه بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة  
بئى ان افعلاء مخفف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاول فصائر وزن افلاء وكانت الهمزة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع مذهب  
الاحفش انها جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء وخفف كذلك الخامس ان وزن افعلاء جمع شئى على وزن فعيل  
كصديق واصدقاء ثابتة حاصله ان الاشياء موجودة وليست من الجنائيات التى تظن انها موجودة ولا وجب لها كالسراب الذى يظن  
انما هو وكالاتها التى يراها صاحب الرسام وكالخطوط النورية التى يراها الناظر فى القمر فمضى عينه قيل كان يكفى ان يقول الاشياء  
ثابتة فما الفائدة فى ايراد لفظ الحقائق اجيب اولاً بان لا يتم الر على العندية تارة بايرادها وعندى ان فائدة التوكيد ذلك لما ذل لفظ الحقيقة  
من الاشارة الى التحقق ولتقدم على شرح كلامه الشارح بحثاً مما هو ان لكل من لفظى الماهية والحقيقة معانى اما الماهية فلها ثلاثة معان  
الاول ما يجاب به عن السؤال بما هو اى يقع اللفظ الدال عليه جواباً عن الثانى ما به الشئ هو وهو ماهية الشئ بهذا المعنى عين الشئ و  
التغاير المفهوم من العبارة انما هو يضيق اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما فى الماهية النوع ووجود  
الاول فقط فى الجنس اذا سئل عن النوع بما هو وجزء الثانى فقط فى الماهية الجزئية الثالث الامر الكلى الحاصل فى العقل من حيث هو  
كل معقول بلا اعتبار الوجود الخارجى فماهية الشئ هو صوته المعقولة وهذا المعنى هو الحقيقى الغالب والاستعمالات وهو يصدق على  
العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنيين احدهما الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان او متساويان  
فالظاهر هو الثانى تانيها الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى فعلى هذا لا يقال حقيقة الغناء بل ماهيتها حقيقة الشئ وماهية اشارة  
الان لا فرق بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة ما به الشئ هو وهو ما موصولة والباء للسببية والضمير الجرى للموصول ثم قال بعضهم هو الشئ  
مبتدأ والضمير المرفوع الاول للفصل والثانى خبر للشئ والمجاورة الجرى متعلق بالنسبة التى بين المبتدأ والخبر قال بعضهم تقديره ما يكون  
به الشئ هو هو فاجاز متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثانى منصوب خبر كان وقد يسبق المرفوع للمنصوب وبالعكس قال بعضهم  
الضمير ان للشئ وههنا اجازات الاول قال بعضهم قدم الجاز على الجملة للتخصيص اى ما به وحده يكون الشئ ذلك الشئ فخرج جزء الماهية  
لانه ما به ربيغره يكون الشئ ذلك الشئ الثانى قيل او ضمير الفصل ليفيد المصدر والمعنى الماهية ما به الشئ ليس الا ذلك الشئ وفائدة  
الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بان يصدق على العلة الفاعلة لانها ما يكون به الشئ شيئاً اجيب بالمنع  
لان الفاعل ما به يكون الشئ موجباً الا ما به يكون ذلك الشئ ذلك الشئ اما اوله فلان الجاعل لا يجعل الانسان انساناً ذلاقاً  
بين الشئ ونفسه بل يجعل الانسان موجوداً او ما ثانياً فلاننا نص حقيقة الكرة مثلاً مع اننا نشك فى وجودها ولا نفعل لها موجلاً فاعلم ان كون



الكرة ككرة ليس بجعل الجاعل كالحيوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا مناقشة في المثال والا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث بعد ان تكلف المنطقون بجعله حدا حقيقيا وتفصيل ذلك ان قد ما هم متباينوا جنس الانسان بالحيوان وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فاورد عليهم اولا ان التكم عرضي فاجيب بانهم ارادوا التمثيل بما يجتمع وينع وتتركب من عام وخاص تفهيم المبتدئ كتحديد لهم للما بالحيوان الناطق والفرد بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والنطق الصهل عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بان منقوض جمعا بالآخرس ومنع بالاطول على المعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكم بل كون للحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بكلامه او اشارته او كتابة فدخل الآخرس وخروج الطويل لان صوته ليس مبرا عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بان منقوض جمعا بالطفل فانه انسان ولا نطق له بالمعنيين اجيب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد رابعا بالملائكة فلم حيوة ونطق بالمعنيين اجيب بان للحيوان هو الجسم النامي للحاس والملائكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا نقولهم ثم اورد خامسا بالجن فلم نطق وتناسل فاجيب بانهم لا يقولون بوجوه الجن ولو سلم فهم الارواح المجردة الضبيثة بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادسا الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وازسا في الافعال من النطق والادراكات صادرة عنها والبدن التها وقد تقر ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محولا على موضوع واحد بل للحيوان هو البدن والناطق هو النفس و اجيب بان المبتدئ لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه عسير جدا وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفة خواص الاشياء وصفاتها واما ادراك حقائقها فخرج عن طرق البشر لان العرض العام مشتب بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوق الانسان بدونه الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل وهو معنى قولهم لا ضرورة في طرفيه والممكن العام ما لا يستحيل وهو المراد بقولهم ما لا ضرورة في جانب الخالف فالامكان في كلام الشارع هو الامكان العام ولا شك في ان تصوق الانسان بدنه العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل للخيالي لا طائل تحته الا اظهار الخدعة ثم المراد هو التصوق بالكنة فلا يرد ان الذاتي ايضا مما يمكن تصوق الانسان بدنه اذا تصوق بوجه ما وتصوق الشئ بالكنة عبارة عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة لملاحظة الشئ فالصورة الحاضرة في العقل عين ماهية المدك ولا يتصوق هذا الا بخص الدلتيات باجمها فانه من العوارض قيل الانسب ان يقال فانه ليس مما باب الانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن اشارة الشارع بلفظ التصوق لان لا يلائم كلام المصنف اما اولا فلان يلزم استدراك الاشياء اذا المعنى حينئذ الماهيات الموجبة للاشياء الموجبة موجبة واما ثانيا فلان من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجبة كالنفي وقد سماها كثير من المحققين في ذلك فعمل للقائ في كلام المصنف على هذا الفرق زعما منهم ان السؤال باللغوية لا يرد بدنه ان ما باب الشئ هو هو باعتبار تحققة اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء و لفظ التحق اشارته الى وجه التسمية بالحقيقة وباعتبار تشخصه لا شك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة والتشخص



منها ممنوع الشركة ففي الشخص انما يد على الماهية وهو المسمى بالمتخصص والتعين وللعقل وفيه ابجاث الاول في حقيقة فقول عدم قبول الشركة وقيل التميز عما عداه وقيل ما يفيد التميز وهي الاعراض وقيل الوجود الخاص الثاني في انه موجو في الخارج او اعتباري فالاول مذهب الحكماء مستدلين بان لو كان اعتباريا لكان التغاير بين زيد وعمرا اعتباريا وذا باطل والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بان لو وجد في الخارج لكان له شخص فيتسلل الشخصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك موقوف على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه موقوف على هذا التحقيق الثالث في ما به التخصص هو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فعند الفلاسفة الاعراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها وعند بعضهم الوجود الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصاً معيناً بالاداة وتحقيق هذه الابجاث يستدعي بسطاً هوية بضم فكيف فتشديد مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلاثة معان احدها الماهية الشخصية وذلك لقبولها الاشارة وهو المراد فهنا ثانياً الوجود الخارجي اذ به نصير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح الواجب وشرح التجريد فانكار المدقق المعنى الاول غير موجب ثباتها التخصص باحفظها لتلا تخبط في استعمالها المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك اي عما ذكر من التحقق والتخصص ماهية والشيء عندنا في الاشياء الموحى فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم مجازاً اخلاقاً للمعتزلة فانهم يجعلون حقيقة في الوجود والمعدوم والثبوت مع ما عطف عليه مبتدأ خبره الفاظ مترادفة والتحقق والوجود والكوا الفاظ مترادفة اي متحدية المعنى ويسمى اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفاً تشبيهاً بركب يكون اية واحدة وهما خلاف المعتزلة حيث زعموا ان الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في آخر الكتاب ان شاء الله سبحانه وزعم شرفمة ان الترادف غير موجو بين الالفاظ مطلقاً لانه عبث وما يظن من الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفات ان قل اولم نعرفه اجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عبث معناه بدعي التصو اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها الا على حسب تفسير اللغة فيقال هي بالفارسية هتي ثم المحققون على ان كون الوجود بدعيها من البدعيات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري استدلالاً على عليه بوجوه احدها ان جزء من وجوحي ومن وجوحي لان المطلق جزء المقيد وهما بدعيان وجزء البدعي اولى بالبداهة لان تصو الجزء سابق على تصو الكل ثانياً بان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بدعي مسبق بتصو اطرافه والسابق على البدعي اولى بالبداهة ثانياً ان الوجود بسيط اذ لو تركيب فجزءه موجو ارمعدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون تقيض الشيء جزء له وما لا جزء لا يوجد في الوجود كما في المطولات وههنا مسألة يجب التنبيه عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الذهني فانكوه قدماء المتكلمين مستدلين بان لو وجد النار في اذها نال احتراق محل تصورها واجيب بان الوجود الذهني يخالف وجود الخارجي في كثير من العوارض واثبتت الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين باننا تصو المعدومات ونحكم عليها احكاماً ايجابية صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم والصرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشيء هو هو وكان الشيء والمرجو مترادفين وكان الوجود والثبوت مترادفين فنقول لمصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة لغواي خال عن الفائدة فاللغوية انما نشأت من مجموع امر ثلاثة نكان



انتهى احد هاتين لغو كقولك عوارض الموجبات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذا وحقائق الاشياء متصورة كذا فان  
المدقق انقلت احدي الغائبين لغو قيل الاولى للتقرير والثانية للتأكيد نحو قوله تعالى فبذلك فليفرحوا وقيل الادوية وانفع على دة المصنفين  
لا يبدان بان السؤال نائش عما قبل والثانية للدلالة على تفرعها عن اموم مخصوصة ثلاثا بمنزلة قولنا الاموم الثابتة ثابتة لان حقيقة الشيء  
بالمعنى المذكور عين الشيء والشيء بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامر  
لان الفصح هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامر وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان  
غير مربوط وههنا اجبات البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار انحاء الحقيقة والماهية ولم يخص الحقيقة بالموجز وعلى هذا لا  
لغوية لان ماهية الجزئيات الموجبة في الخارج هي الكلي الطبيعي المقول في جواب ما هو فيكون معنى الكلامات الكليات الطبيعية ثابتة والحكم  
بوجز الكلي الطبيعي ليس لغو بل هو مؤكّد بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين المعنيين للماهية احدهما المقول في جواب ما هو وما  
نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبيعي في هذا المقام فانه من الموجبات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجوها  
نكيف يصح الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المذكورين لوجز الشمس والارض بل لوجز انفسهم  
البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السؤال باللغوية انما يرد اذا نفي الحقيقة بما بالشيء هو ما عتبار تحقيقه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة  
واما اذا نفيها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو بالشيء هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون  
ثابتة او معدومة ودفع بان الشارح نفي الشيء بالموجز وقد قلنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عينه حقيقة الموجز موجبة قطعاً فاللغوية لازمة  
البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوف على ترادف الموجز والشيء وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشيء هو الموجز والموجز هو الشيء فانما يستلزم  
التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف اجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصله ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول  
بنفس الامر فتغايرهما فلا لغوية المراد ان ما نعتقد حقائق الاشياء مفعول ثابان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجديد ونسبها بالاسماء  
ذكرة للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بياض الاسماء او لما الموصولة اموم موجبة في نفس الامر قيل الاعتقاد  
علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتقد انتهى وهو هو فاذ الاعتقاد هو العلم بالمجازم مطابقا وغير مطابق كما  
يظهر للمتتبع كما يقال واجب الوجود موجود اموم ما نعتقد واجب الوجود موجود في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره  
ان قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجز الذي وجوه ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل  
فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة التي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذا القضية المجمع على صحتها  
لغوا وهذا اعترافنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقد حقائق الاشياء اموم موجبة في نفس الامر كلام مفيد لا لغو وما بعضهم الراد ونفخها  
وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فقول حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعما  
قد ماء العرب والثاني استعمال متأخر بهم يحتاج الى البيان هو بالفهم الظهور الكلام الواضح والمراد هنا التاويل وقيل للذليل وليس مثل  
قولك الثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ابو النجم شاعر مشهور من ذم ماء المسلمين واكثر ما رأيت من شعري

ثابتات الكلام

متحركة



جز مشطو ذكره في تاويل شعري شعري وحين احدهما شعري الا ان شعري فيما مضى يريد ان المراد لم يغير عقل الثاني شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتام الابيات قوله في وصف الرقيات

لله دهرى ما احس صدرى  
تأمر عيني وفتى ادى يسرى  
مع العفاريات باسراض قفري  
انا ابو النجم وشعري شعري

يقال لله دهرى اي علم الله جزاؤه والبد اللين والعرب تحبه وتكفي به عن الخير وما احس صيغة تعجب من المحس وهو الادراك وقد يحذف بالنون وهو مفسد للوزن والسرى بفتح السين السير في الليل والعفاريات جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجنى والقفر ارض خربة لا ماء بها على ما لا يخفى اعلم ان المحشيين اختلفوا في تفسير كلامه الشارح على وجه الاول ان ريب للتقليل المعنى انه كلام مفيد قد يحتاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قوله شعري شعري فان كثيرا احتياجه الى البيان ففي الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قلنا احتياجه قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلاز اللغة والعرف والمنطق مطابقة على صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فعناه حقيقى واضحا لا يحتاج الى البيان الا قليلا لتفهم ضعفاء العقول واما وجه لغوية قوله الثابت ثابت فلان المائل اخذ للموضوع والمحول كليهما بحسب نفس الامر واما وجه كثرة احتياجه شعري شعري الى البيان فلان تاويله مجازى محتاج الى الكلف فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثاني ان قوله شعري شعري يحتاج الى البيان تأكيد لقوله هذا كلام مفيد ورتب للتقليل او للتكثير المراد بالبيان الدليل او التبيين فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل قد يحتاج او كثيرا ما يحتاج الى البيان كما علمه السوفسطائية وما يكون معترك العقلا وكيف يكون لغوا واورث عليه بان يشكل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا ما يحتاج الى الدليل كجواز كون كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بان ليس نفيا لكونه محتاجا الى البيان بل مقصود ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجبا بالتوجيه الذي ذكره في شعري شعري الوجه الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلاهرف عن الظاهر ذلك لظهور معنى بخلاف شعري شعري فان يحتاج الى البيان بطريق الصرف عن الظاهر بخفاء معناه وللماصل ازا فادته اظهر من افاذة شعري شعري بقى فهنا بحث هو ان قوله انا ابو النجم غير مقصود بالتمثيل بل انما ذكره تماما للشعر زعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمحول ذات واحدة وصحة العمل موقوف على تاويل المحول بالمسمى بالى النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة لقوله انا ابو النجم في التاويل لان الماؤل بالمسمى في الاول هو الموضوع وفي الثاني المحول وهذا مما يناسب ان يضم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحقيق ذلك السؤال للجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات لافادة الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما انكرة وقعت صفة لجسم لتفيدها زيادة نكارة واهام وذلك لانه لو اخذ من حيث انه جسم حساس او ناطق لزوم اللغوية كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لانه كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك اي الحكم عليه بالحيوانية



لغوا لانه كقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك للحقائين اعتبار ان كونها معلومة وكونها موجبة بالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث  
 انها معلومة ولغوم من حيث انها موجبة وبما قررنا ظهر ان هذا تحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان هذا جواب آخر لان  
 ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر وملخص الثاني ان عقدا الوضع قد يستلزم  
 عقدا للمحل استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المال عند التحقيق واحد وظاهر كلامه الشارح مطابق على ما ذكرنا بقى ههنا بحث  
 وهو ان المحشى المدقق في قول المصنف بوجه آخر لا يريد عليه السؤال باللفظية وهو ان يراد بالاشياء ما يعبر عنه بالموجي والمعدوم مجازا وهو ما  
 يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجبات فاضافة ما الى ما يعبر  
 عنه بالموجي والمعدوم لا تصح وايضا اللفظية بآلية واجيب ان هذا اليراد ليس بشئ لما اختاره الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما  
 به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا علمنا الاشياء لزوم الحكم على حقائيق المعدومات بالثبوت  
 وهو باطل لان حقائيق المعدومات معدومة واجيب بان المراد بالاشياء الجنس ثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجي كما في صحة  
 الحكم والعلم بها اي بالحقائيق من تصوراتها بيان للعلم والتصديق بما اي بوجودها في نفسها وباحوالها عطف على الضمير والمجرى راجع التصديق  
 بثبوت الاحوال للحقائيق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعيانا واعراضا والحاصل ما افادته المحققون في تفسير كلامه الشارح هو ان اللام  
 في قوله والعلم لا استغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الشر على اللادرية لا يتم بدنه لا اعتراضهم  
 بالشك وهو من التصديق واما حمل الاستغراق على الانواع لا على الافراد فلان العلم لنا بجميع افراد الحقائيق واما تعميم التصديق بالاشياء  
 واحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بعمارة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم انه لا يبدل للممكن من واجب الحدوث من قديم وههنا  
 اجبات الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارح وباحوالها آجيب بانه علم بكون الاشياء موصوفة بها فانه علم بالاشياء  
 الثاني ان اللادرية لا يعترفون بالشك بل يزعمون الشك والشك وهم تجرأ والجواب عندي ان التسلسل محال والافتقار موجب لثبوت  
 الشك وان لم يعترف عناد الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائيق لا تحقق العلم بكل حقيقة وبالباطل هو الثاني لا الاول  
 لان معناه كل ما تعتقده علميا بالحقائيق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اي ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود  
 في الخارج حتى يرد ان على مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بها العلم بثبوتها  
 وهذا بوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون الضمير للحقائيق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شاعر حتى جاء في القران زهاء الف  
 ثمانية ان يكون الضمير للصدق في ثابتة نحو اعدوا لاهل القران والتقوى اما تانيث الضمير فاما لان المصدرين كرويونث واما لان قوله ثابتة  
 مسند الى الضمير الراجح الى الحقائيق فضميره مضاف الى الحقائيق فانث الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه لقطع  
 بانه لا علم بجميع الحقائيق اي للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصل الالهام في قوله حقائيق الاشياء للاستغراق فان جمع  
 الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى العلم بجميع الحقائيق متحقق وهذا باطل واذا تدنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق  
 بين قولك علمت جميع الحقائيق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائيق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و



اعترض عليه بوجوه الأول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم الجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق  
الاشياء ثابتة يصحح الثاني ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لا در عليه السلام وهذا كاف في نقض الكلية  
الثالث انك اذا اشرت بقولك العلم بثبوتها متحقق ثبت الكل فهو غير معلوم واذا اشرت بثبت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت  
والجواب ان المراد بالجنس يعني ليس العلم في الاشياء للاستفزاز بل للجنس فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق  
سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد او كلها قرأ على القائلين بان لا يثبت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها  
يريد ان هذا الاجاب الجزئي كاف في رد السوفسطائية لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم  
من ايرادها زعم المقدمتين في اول الكتاب هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره شارح بقوله ناسب  
تصدي الكتاب بالتنبيه على وجوه ما نشاهد من الايمان والاعراض وتحقيق العلم بها انتهى وارادة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال  
ان يكون تحقق الجنس في افراد لا نشاهدها وواجب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لانها اظهر الاشياء ووجه او العلم بها  
اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بها يرجع الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة  
من محققي الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن  
زعم خلاف ذلك وتسمهم الى ثلاث فرق فلم يصيب انتهى لخصا وانت تعلم ان الاثبات راجح على النفي لا سيما اذا كان احاطة النافي  
متعدا او ههنا كذلك لفرق اصحاب المذهب في مشارق الارض ومقارها ان قلت لم يتعرض المصنف رحمه الله بذكر خلاف احد من  
المخالفين في هذا المختصر لانهما في الكثرة نية قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق من اجلي البداهيات فكان ذكرهما  
يشبه العيب فاشارة الى فائدة ذكرهما فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويرغم انها اي الاشياء او هاهم وخيالات موهومات وتخيلات لا  
وجه لها في نفس الامر هم لا يعترفون بالله تعالى وانبياءه عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الوجودية فلم ينظر كلام الفرقين ولم يفرق بين  
الزعم والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكال المتعارضة فقالوا لو كان الجسم موجحا افا ما ان ينتهي انقضاء  
الى الجوهر الفرح او لا ينتهي والاول باطل لادلة الفلاسفة والثاني باطل لادلة المتكلمين وبالجملة قالوا ما من قضية بداهية ولا نظرية اولها  
قضية معارضة فليس شيء من القضايا باحق ولا يتحقق نسبة امر الى اخر لا بايجاب ولا سلب فهذا اصل مذاهبهم لذا قال المحققون  
ليس انكارهم مقصودا على الموجحات الخارجية بل ينكرون كل ما في نفس الامر سواء كان خارجيا او ذهنيا ومن ههنا قيل ان الاشياء  
في قول شارح فبهم من ينكر حقائق الاشياء محمول على المعنى العام الشامل للموجح والمعدوم وهم العنادية سموا بذلك لانهم ينكرون للحق  
عنادا وهو بانكار الخاصة بلا حق اولانهم يخفون عن الحق من قولهم عند عن الطريق اذ لم يستقم عليه من باب نصرهم وشرف  
ومنهم من ينكرون في نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ويزعم انها تابعة للاعتقادات وهو لا يفرق بين ان مذهب  
كل طائفة من بالنسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجي لان انكار العنادية يعنى ما في نفس الامر خارجيا  
او ذهنيا بل هو النفي في نفس الامر مع تطعم النظر عن اعتقاد المعتقدين حتى اذا اعتقدنا الشيء جوهر الفرح او اعتقادنا عرضا فنرض



اي هو جوهري في حق من يعتقد جوهراً أو عرض في حق من يعتقد عرضاً وليس الشئ في نفسه جوهراً ولا عرضاً وقد يما تقدم او حادثاً  
 فحادث وهم العندية عند كسر العين ونفثها وضمها طرف مكان وجار بمعنى القلب وبمعنى الامر المعلوم وسما عند يتلزم وهو  
 ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد او ما في قلبه او ما هو معلومه واورث عليهم بعض المتكلمين باننا نعتقد ان الحقائق الاشياء  
 ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقادنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات امر لا فان قالوا نعم بطل مذهبهم  
 وان قالوا لا بطل مذهبهم وفي بحث لا هم يقولون خرجت في حقيكم ولم تخرج في حقينا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر  
 العلم بثبوت شئ ولا ثبوت عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معدلة بمعنى العدم اي ينكر العلم بثبوت شئ وبعدهم ثبوت شئ ووقع في بعض  
 النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويزعم انه شاك الزعم محي بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول  
 ادلا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك في ان شاك وانما قالوا ذلك جواباً عما اورث عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة  
 من الحقائق وهم جزاى شاك في شك الشك وهكذا في كل شك وهم يفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم بمعنى اقبل الجرح شديد  
 منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اي تجرحوا وعلما المعقول يستعملون حيث يريدان بيان عدم النهاية  
 واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون مركبة من هاء للتنبيه محذوف الالف للاختصار مع لم بضم اللام وتشديد الميم  
 امر مخاطب من لثم اذا جمع اي اجمع نفسك الينا وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب  
 من ام اذا قصد نقلت الضمة الى اللام وحذفت الهمزة واورث عليهم ان لا معنى للاستفهام واجيب بان هل للمطلب التحريص  
 نحو هل لا للاستفهام ثم ان الجحازين يسيئون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلم  
 هلموا هلمى هلموا هلمن ثم انه يستعمل نارة لازماً بمعنى تعال وانت وابقبل كقوله تعالى هلم الينا اي جئ الينا ونارة متعدية كقوله تعالى  
 هلم شهداءكم اي احضروهم وهم اللادرية لانهم يقولون لا ادري ولنا تحقيقاً اننا نجزم قوله لنا خبر وانا نجزم مبتدأ وتحقيقاً تميز من  
 النسبة بين المبتدأ والخبر او حال اي محققين وللجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك و  
 الدليل ينقسم الى تحقيقي والزامى فالتحقيقي ما يدعى المستدل ان مقدماً صادقة والا لزامى ما يكون مقدماً مائة مسلمة عند  
 الخصم لا عند المستدل فطلبه من الدليل الاول تحقيقي للتحقق والزام للخصم معاً ومن الثاني الزام للخصم فقط والشارح اورد لرد  
 السوفسطائية دالين تحقيقياً والزامياً بالضرورة اي جزماً متلباً بالضرورة وهي حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم با  
 ضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباء متعلقة بنجزم يقال جزمتم بكذا اي علمت علم اليقين بالبيان اي البرهانية  
 بالبصر كالارض والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اي بالبرهان كالواجب تعالى واعتراض بان قول  
 الشارح بالضرورة ثبوتاً في قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان هو الخبر المتواتر كالخبر بوجود مكة وبغداد البرهان و  
 العلم الحاصل بالمتواتر ضروري ثابتهما ان المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر عندى ان السؤال والجواب كليهما من السهولان  
 مقصود الشارح دعوى الضرورية في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم جنة



على الخصم لان جزمنا لا يوجب جزمهم والزاما عطف على تحقيقه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت ايمان لم يصدق تولكم لا شئ  
من الاشياء بثابت صدق نقيضه وهو بعض الاشياء ثابت لاستحالة ارتفاع النقيضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفى الحكم الذي يتضمّن  
قولهم لا شئ من الاشياء بثابت واللام في الاشياء للاستغراق والضمير للاشياء بتأويل الجنس على سبيل الاستخدام فلا يراد بطلان هذا  
الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق فالنفى وجد بالفناء والواد والجملة على الاول جزء وعلى الثاني حالة او معترضة والجزء قوله  
فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفى فقد ثبت شئ من الحقائق فدر يحتمل فيها على الاطلاق اي على  
السلب الكلي وهذا كاف في الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزامنا وهذه البحوث الاولى زعم بعض المحققين ان انكار  
السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجة ففقر كلامه شارح بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجود في  
الخارج وقد المحققون بانه الزام بامر محض يعسر اثباته حتى ان جميع التكلمين يتكفرون كون العلم موجودا في الخارج فكيف يتم الربط على من ينكر  
البداهيات الجلية بل التحقيق انهم يتكفرون كل حقيقة خارجية او ذهنية فيتم الالزام باثبات حقيقة مما موجود او معدومة البحوث الثلاثة قد  
يزعم ان التحقق منها بمعنى الوجود المعنى ان لم يوجد نفى الاشياء في الخارج فقد ثبت في نفسه بان عدم وجود النفى في الخارج لا يستلزم وجود  
الاشياء فيه فانه يحتمل ان يكون الاشياء موصوفة بالنفى في نفس الامر والنفى معدوم في الخارج كما في المنتمع فان موصوف بالامتناع في نفس  
الامر مع ازال الامتناع معدوم والخارج وقد حقق والفلسفة الاولى ازالة النقص والخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الا بتراعيته في الخارج  
البحث الثالث يرد على الالزام ان الحكم بطلان ارتفاع النقيضين وهم باطل عندهم ناجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالثبوت  
الاخير فقوله الكلام بانكم جزمتم نفى كل حقيقة في نفس الامر موجود او معدومة وقد ادعيتم ان النفى ثابت في نفس الامر حيث استدللتهم  
عليه فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالزام ليس مبنيا على بطلان ارتفاع النقيضين بل حاصله ان نفى الاشياء الذي  
ادعيتم ان زعمتموه محيل لابطال ما ادعيتم او محققا اعترفتم بحقيقة ما ولا يخفى انه اي الدليل الالزامي انما يتم على العنادية بجزمهم بالنفى ما  
العنادية فيقولون هذه الحجّة صحيحة عندهم باطلة عندنا والدلالية لا يعترفون باثبات ولا نفى اصلا فكيف يقوم عليهم الحجّة قالوا شرع في  
ادلة السوفسطائية وقيل هذا دليل الدلالية وفيه نوع اشعار بدليل العنادية انتهى وعندى انه دليل الكل لان الشخص الثاني يراه  
الاحول موهوم فهو حجة للعنادية ايضا الضرريات مبتدأ والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضروري ونظري فالنظري ما  
يحصل بالفكر لقولنا العالم حادث والضروري ما لا يحتاج اليه ويكون حاصل لكل عاقل بلا فكر واتسامه سبعة عند الجهل واحدها البديهيات  
وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصوّر الطرفين نحو الكل اعظم من الجزء تأنيها للحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة  
ثالثها الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فرحا وغمما وقد يعد الثاني والثالث قسم واحد ويسمى بالمشاهدات وقد يسمى القسمان  
بالحسيات رابعها الفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الامر بقرعة زوج والواسطة انقسامها بمقتضى اوهين وتسمى تضاييا تباينها  
معها المجربات يحكم بها العقل بعد تكرر المشاهدة نحو السائر مسهل سادسها الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس وهي تارة تدرك المطلوب  
دفعة وتزيل الشك نحو ان القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدته اوضاع الهلالية والنسب سابعها المتواترات يجزم بها الكثرة المتواترة



نحو بغداد موجه هذا ما هو المشهور ونازع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدسي والفطري من الضروري وقال هي نظرية لا بد فيها من  
 قياس حتى بل قال بعضهم المجرب والحدسي من الظنيات ثم ان اقوى الضروريات هي الحيات والبدهييات والبواقي ترجع اليها فخصوها  
 بالفرج لان القدر فيها قدح في الكل فقالوا منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا قيل قد للتقيل فتنا في الكثرة اجيب اولها بانها قد تكون  
 للتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثير في نفسه قليل بالنسبة الى الصحة كالأحوال يري الواحد اثنين الاحول من يكون احدا غيبية  
 او كلتاها على غير الوضع الطبيعي وهذا يوجب في بعضهم ثرية الواحد اثنين وفي بعضهم لا وسبب اما عند القائلين بان الرئية بانتقاس  
 صورة المرئي في مجمع النورين الذي هو ملتقى العصبين فهو انما اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار حيزا بطنين انتقاس الصورة  
 في محلين منع واما عند القائلين بان الرئية يخرج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف موقعي السهين من المخروطين بالمجملتان  
 حدث من انحراف العين التواء في المجمع اعدم اتحادنا عند المخروطين حدث ثرية الواحد اثنين وكلا فلا سواء كان الحول اضطرابا  
 او اختياريا او فطريا او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد الجانبين ومن زعم انها خاصة بالاختيار او بالفوق او التحتي فلم يعرف علم المناظرة  
 والصفراوي يجرد الحلو من الصفراء يخلط من الاخلاط الاربعة في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسود والصفراء لونها اصفر وطعمها شدي  
 المرارة وتاينتها باسوديل المرارة والصفراوي من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولا سيما العين وحدث في الفم مرارة  
 فكما اذاق الصفراوي شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمداخلتها اللسان ومخالطتها اللعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اقوى الاشياء  
 حلاوة وقد ذكر في المطولات امور كثيرة من غلط الحس فقالوا نرى الصغير كبير كالنار البعيدة والظلمة نور بالعكس كالانسان البعيد نرى المعدوم  
 موجه كالكسراب والخطاط النورية من القمر عند غمز العين والخط من القطرة النازلة والدائرة من الشعلة الدائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس  
 كالظل والكواكب نراها ساكنة وكواكب السيفينة يري الساحل متحركا وكما نرى القمر في الغيم ساكنا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط الحس في  
 بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين نارتفع الامان عن الحس ولم يكن الجزم بحسوس قط ليجوز ان يغلط فيه الحس ومنها بدهييات  
 وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعي في قضية انها بديهية وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطلة كما  
 قالت المشبهة ان كل موجه فهو في مكان وجهه بالبديهية وقالت المعتزلة الانسان خالق لفعاله بالبديهية وقالت الفلاسفة ترجيح المختار  
 احد مقدريه بلا مرجح محال بالبديهية وقالت الاشاعرة القضايا الثلث باطلة ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البدهي  
 وهذا يرفع الاعتماد عن البدييات لاحتمال الخطأ في دعوى البديية ويعرض بها شبه يفتقر في حلها الى انظار حريفة الشبه بالضم ففتح  
 جمع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والانتقار الاحتياج والحل في اللغة إزالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع  
 الغلط من الشبهة وكلا المعنيين صحيحهما يفتقر فعل مجهول وقوله انظارا ي افكاره ففعل ما لم يسم فاعله وهذا شبهة اخرى لهم  
 في البدييات وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البديية ينافي بداهة وايضا ينبغي ان لا ترفع الشبهة او يقع الغلط  
 في حلها فانتم الاعتماد عن البدييات ومثلوا ذلك باطلى البدييات وتالوا اجلاها عندكم ان الشيء اما موجه او معدوم وفيه شبهة  
 الاولى انه يتوقف على تصور المطلق ونصوه محال اذ لا صورة له لثانيتها ان كان الوجود عين الشيء كان للحمل الايجابي لغوا وانكأ



غيره كان السلب محالاً الثالثة أكثر طائفة من العقلاء هذا المحصر وهم المعتزلة وبعض الأشاعرة واثبتوا بين الموجب والمعدوم واسطة وسموها بالحال ومثلوها بالكل والامور الإضافية كالفوقية والتحتية والوجود مستدلين بان الوجود مثلان كان موجب الزم ان يكون له وجود فننقل الكلام الى وجوده فيتسلسل الوجودات وان كان معدوماً لزم ان تصاف الشيء بنقيضه فالوجود لا معدوم ولا موجب والنظريات فرع الضرريات عطف على قوله الضرريات منها حسيات وهذا تدح منهم في النظريات وانما كانت النظريات فرع الضرريات لان كل نظري فلا بد ان ينتهي اثباته الى ضروري لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو مذهب المتكلمين والحكماء المشائين وانما لو كانت قد يمتد كما زعم الاشراقيون يجازان يكون فيها أفكار متصلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية وللجواب انه قد ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه ببرهان التطبيق فسادها فسادها اي فساد البديهيات سبب فساد النظريات فالجمل مجازي للبالغة ادعى حذف المضاف ولذا كثرت فيها اختلاف العقلاء شبهة ثانية تادحة في النظريات على طريق الدليل اي افساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يؤدي الى قدم العالم والمتكلمين الى حدثه ونظر الجبري الى انه كالجحد والقدسي الى ان خالق افعاله وهكذا في اكثر المسائل العقلية والشريعة بل لا يبعد ان يكون كل مسألة محلل للخلاف والحاصل انه لو كان النظر موصلاً الى الحق لم يقع خلاف قلنا في جوابهم غلط الحسن في البعض اي بعض المحسوسات وقيل بعض الاشخاص كالاحول والصفراوي ولكن لا يلام قول الجرم بالبعض لاسباب جزئية اي غير متحققة الا في بعض المواد لا ينافي الجرم بالبعض لانقضاء اسباب الغلط اعترض عليه بانه يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً واجيب باننا نجزم بالبدئية ان حلولة العسل مثلاً محققة لا غلط في ادراكها الا للصفراوي وهم هنا بحث وهو ان اهل كسف يرون ما بين قبر النبي صلى الله عليه واله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة كما في الحديث ويرون نهر جحيمان وسيحان والنيل والفرات انهارا لبن وتمر وعسل وما في الحديث من انها انهار الجنة ويرون الطعام الحرام نجاسة الرافضي الساب للشيخين خنزير فما كيفية هذه الرؤية . . . . . وللجواب عندي انها رؤية صحيحة بلا غلط في الحس وذلك لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الوجودات المحجوبة عن ابصارنا كما لا يبعد ان يخلق في احدنا قوة ابصار الطعام والرائحة على ما يقتضيه قولنا عند الاشاعرة نصير تلك الوجودات للنفية لبيانها على الوجودات الظاهرة لحواس العامة والاختلاف في البديهي مبتدأ خبره لا ينافي البديهة وهذا جواب عن القديحين في البديهيات لعدم الالف بكسر الهمزة لعدم الفة النفس بهذا البديهي وذلك لان العاقل قد يكون غير ما لوف بقضية بان لم يسمعها ولم يتوجه اليها فاذا سمعها توقف في قبولها الى ان يالفها واشد من ذلك ان يكون ما لوف بنقيضها كالفة الكفار بعقادهم الباطلة فينكر الحق لمرض متمكن في بصيرته كالاعمى لا يدرك المبصرات او الخفاء في التصو وذلك بان يكون للحكم بديهي بعد تصو الطرفين اي المحكوم عليه والمحكوم به لكن يكون تصورها نظرياً محتاجاً الى دقة النظر فيخطئ الناظر في تصورها فيخطئ في الحكم كذلك ولو حقق النظر في الطرفين ظهر عليه بدهة الحكم كما في قولنا الممكن محتاج في وجوده الى علة لا ينافي البدهة بضم الباء و هي واللغة اول جري الفرس وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات جواب عن القديح في النظريات وحاصل ان



المناظر قد لا يراعى قوانين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقيقة ادراكه من يراعى القواعد والحق انه لا طريق الى  
 المناظر معهم مع السوفسطائية خصوصاً مع الادرية مفعول مطلق يقال خصب الشئ خصوصاً بالضم واهل العلم بهتعلون للمباني المنهج  
 والترقي في اثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظر مع السوفسطائية متعذرة ومع ذلك ادرية اشتد  
 لانهم اعاد السوفسطائية وارجاعها الى الادرية فقط تصح لا يعترفون بمعلوم يثبت به مجهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدينا  
 نفعاً في اثبات الجوهولات فكأنهم لا يعترفون بمعلوم اصلاً واعلم ان المتكلمين اختلفوا في جواز المناظر معهم والمحققون ينهون عن عمل  
 المناظر اما لاثبات المطلوب ادلاً لزام للخصم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلانهم ينكرون الضروريات ولا شئ من المعلومات اقوى  
 من الضروريات حيث تثبت به الضروريات واما الثاني فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا  
 او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرهم تقوية لمذاهبهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهاتنا لا توجب خلافاً في  
 علومكم لما اشتغلتم بابطالها وعندي ان المناظر جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقة  
 العلم وتميزه عن اللذذ والاول من المحسوسات والثاني من البديهيات او يخترقوا بحكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد ههنا بحث  
 وهو ان التعذيب بالنار من الكبار والحد يث صحح في النهي عنه ولا يجوز احراق الكفار الا اذا اخصصوا في حصن لا يمكن فتحه الا بضرب  
 النار واجيب بوجه احد هان هذا ليس تعذيباً بل تأديب وانما يسمى تعذيباً لانه في صورة التعذيب وفيه نظر ثانيمها انه قياس على  
 اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثها انه نقل عن ابى بكر وعلى احراق بعض الزنادقة لعل الزنديق  
 ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم وقد طعن الشيعت على ابى بكر بانه احرق فحاجة السلي الزنديق بالنار واجاب اهل السنة بان علياً  
 احرق القائلين بالوهيت فقال احد المحترقين زدنا اعتقادنا بانك اله لانك لا يذب بالنار الا لربها وعندى ان الرائيين لا تصحان  
 رابعها ان مراد الشارح ان لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لا ان يحرق احراقهم شرعاً وسوفسطا بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني اسم للحكمة  
 الموهبة بتشديد الواو المفتوحة اي الباطلة من التمويه وهو الطلي بما الذي هب مشتق من الماء بعد حرقه الاصل وهو موه ثم نقل الى تزوين  
 الباطل والتليس لمناسبة ان التذهيب يجعل الحديد والخشب ونحوهما في صورة الذهب والعلم الزخرف عطف تفسيرى للحكمة الموهبة و  
 هو فتح الراء بمعنى الموه مشتق من الزخرف بضم الزاء المحجمة والراء المهملة وهو الذهب ثم قد يسمى كل باطل في صورة الحق زخرفاً فان سوفنا  
 معناه العلم والحكمة واسطاً بفتح الهمزة وكسرها والفتح انصحه معناه الزخرف والغلط ومنه بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السينين  
 على زينة مصدر الرأى كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفنا بفتح السين اي محبة الحكمة وفي شرح المواقف فيلابلغة اليونان اسم  
 للحب وسوفنا اسم للعلم قال نصير الطوسي تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية لتضليل الطلاب للحق واجيب بانه يفيد العاقل  
 جهلاً في تحقيق الحق وتخراً عن الوهيات والشب الباطلة واسباب العلم متد وللخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يخصصها اقل من مجلد  
 فلنذكر بعضها مختصراً البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر او السمع او الذوق او الشم او اللمس ويشترط فيه ثلثة امور  
 الادراك حاض المادى عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بها الثاني اتصالها بالهيات المخصوصة من كيف او كم او وضع



اوان الثالث كونه جزئياً ثانياً الخيل وهو ادراك المادى مع هيئته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثاً التوهم  
 هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجدة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعاً العقل وهو ادراك شئ مجرد عن المادة  
 كالكليات وهو مجرد عن الشرط الثلثة وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والخيال والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية  
 والعقل ادراك العقل الذى هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجنون ان يدرك النفس الجزئيات بل توسط الحواس وقال المتكلمون  
 الاول بالحواس والباقي بالعقل لانكارهم الحواس الباطنة البحث الثانى للعقل فى انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو  
 العقل المنقسم الى تصور تصديق منقسم الى يقين وظن وجمل مركب وتقليد فقالوا العلم ان كان ادعانا للنسبة فتصديق ولا فتصديق  
 والتصديق ان كان معرفته بيقين فظن والا فاعتقاد وحزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع فجهل مركب وان طابقه فما امتنع زوال يقين  
 وما امكز زوال تقليد وهم لا يسمون الاحساس والخيال والتوهم علماً ثانياً مصلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان  
 بالحواس او بغيرها وسواء كان تصديقاً او تصديقاً جازماً اولاً ومطابقاً للواقع ام لا ثالثاً ان العلم هو التصديق اليقيني سابعاً  
 مصطلح جهل المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصديق اليقيني البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم  
 الاضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى امراناً بل عليها تعليب البيان والاضافة امر اعتبارى عندهم وعرضى موجب عند الحكماء وقال بعض  
 الاشاعرة صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجدة فى الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجى الصورة فى الذهن و  
 فاشكل عليهم العلم بالمعدومات لانه لا اضافة لا بد لها من الطرفين والمعدوم ليس فى الخارج فهو فى الذهن ولذا وافق محققهم الحكماء و  
 منهم الشارح البحث الرابع اختلف الفائلون بان العلم عرض فانه من اى مقولة فقول اضافة وقيل كيف قيل انفعال قال المحققون  
 والوجه انا اذا علمنا الشئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة من ذهب  
 الى ان العلم هو الاول قال نسبة لوالثانى قال كيف او الثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فى بدهة العلم ونظرته على  
 من ذهب فاحدها من ذهب الامام الرازى وهو ان بدهة العلم بالكلية فلا يمكن تعريفه بدهة على ذلك اولاً بان كل شئ يعلم بالعلم فلو  
 عرف العلم بغيره لزم الدوران بان علم كل احد بوجوده ضرورى وهو علم خاص والعلم المطلق جزءه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالسابق  
 على الضرورى ضرورى البتة وثانيها من ذهب امام الحرمين محمد الجونى والامام حجة الاسلام الغزالي وهو انه نظري ولكن يعسر تحديده بجنس  
 وفصل فاذ ذلك منفسر فى اكثر الاشياء حتى فى المحسوسات فكيف فى الادراكات الخفية بل الوجه فى معرفته هو التقسيم الى تصديق وتصديق  
 ويقين وظن او التمثيل بان المعلومات كالابصار للبصرات ثالثاً من ذهب قوم انه نظري لا يعسر تحديده وعرفه بعبارة كثيرة والاضافة  
 انها اخفى من العلم وليست من تلخيص الكنى فى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لما قامت به به هذا التعريف منقول عن الامام ابي منصور  
 الماتريدى وقال الشريف فى شرح المواقف هو احسن ما قيل فالصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظهور والانكشاف والباء للسببية والمذكور  
 هو الشئ اعم من ان يكون موجحاً او معدوماً وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ واصطلاحنا  
 لا يطلق على المعدوم الا بجازا والجاز مجرد فى التعريفات واللاه متعلقة بتجلى والضمير فى كانت راجع الى الصفة وهى تأكيد لى الباء متعلقة



بقامت والمجرد راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وههنا بحث وهو انه اختلف المفسرون في ان المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبي او من الذكر بالكسر وهو اللساني فاختر بعضهم انه من القلبي واورد عليهم ان الذكر القلبي بمعنى العلم فيلزم الدور واجيب بوجهين احدهما ان الذكر يشمل الظن والجهل المركب والعلم لا يشتمل على مصطلح جهل المتكلمين ثانيهما ان المعروف هو العلم بالمعنى العرفي والذكر هو العلم اللغوي وهما متغايران اما اول فلان اللغوي معنى مصدرى والعرفي صفة هي مبدأ المعنى المصدرى واما ثانيا فلان العرفي يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمل فان قلت قد تقع في كلام بعضهم ان المذكور هو المعلوم ولكن عدل عند تحريفا عن الدور انتهى فما وجهه مع انه لا دور ولو سلم فتبدل اللفظ بمراد فلا يوقع الدور قلت اراد التحريز عن القيمة اللفظي فان ايراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختر بعضهم انه من ذكر اللساني مستدلين بوجهين احدهما انه المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على اظهر المعاني ثانياهما ان القلبي يرمي اختصاصا من العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختر الشارح في هذا الكتاب بالتفسير الثاني وفي شرح المقاصد الاول اى يتضح ويظهر تفسيره ليتجلى والاتصاح افتعال من الوضوح ما يذكر تفسيره للمذكور ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسيره ليدكر وفيه اشعار بان المذكور من الذكر اللساني والمقصود منه فم لا يرد من ان الذكر هو التللف فيلزم ان يكون المعلوم الذي لم يتلفظ باسمه احدا خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه موجه اذا كان او معد وما تعبيره لما يذكر ويان لفائدة اختيار المذكور على الشئ ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكر بعضهم العلم بالمستحيل اورد عليه انكم حكتم عليه بامتناع العلم والحكم على الجهول محال وقد يعتد بان مراد المنكر ان علم المستحيل لا يسمى علما وهذا عند بارس وقال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وهذا لا صوة له في العقل وليس الحكم عليه من حيث هو بل الحاكم يتصور مفهومه اخر يشابه فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل التعريف ادراك الحواس اى الجسم الظاهرة اما الباطنة فهم لا يثبت فيها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق ان المدرك هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة السبب الى السبب لان الحواس آلات للنفس في الادراك وزعم بعض الحكماء ان المدرك للحسوسات هي الحواس ودفع باننا نقطع باننا نبصر ونسمع مع ان الاشياء الى النفس قطعنا ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو من ذهب الاشعري ومن تبعه فانهم قالوا السمع علم بالسموعات والبصر بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما اننا اذا علمنا الشئ ثم ابصرناه فلا شك اننا نجد بين الحالين فرقا بديهيا وقد يجاب بان العلم جنس تحت انواع مختلفة للحقائق ثانياهما ان العرف واللغة والشع تنفي العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب ادلا بان المنفي عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس و ثانيا بان كلمة من لذي العقول فيخرج احساس البهائم عن الحدوث والثابتان معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لانفس الاحساس اذ الحواس انما هي آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعها الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اى ادراك النفس بالعقل قد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقي ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازي كادراك الحواس لكن لما كان



العقل هو السبب القريب جعله مدكنا حفظه ليحفظك عن الخيرة من التصورات والتصديقات بيا الادراك العقل فقط فان  
ادراك الخواص لا يسمى تصورا ولا تصديقا واصطلاح حكيم ولا متكلم انزلت فيبطل حصرهم العلم في التصور والتصديق قلت الحاصر  
لا يعد الاحاسر علماء اليقينية اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل للزوال كقولك الشمس موجبة واجتماع النقيضين  
محال فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الخزم بالباطل كجزم الفلاني بقدم العالم وبعدم الاحتمال علم المقلد المصيب  
والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقد اتباعا لمن يحسن الظن به كاتباعنا في الفقه ابا حنيفة وانما كان علمه محتملا للزوال لانه  
قد يطلع على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يجزم به فيزول جزمه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب ذوهل ككب  
وغير اليقينية وهي الظنيات والجهل المركب والتقليد وذلك لان الجهلي هو الظهور المطلق سواء كان تاما او ناقصا ومطابقا للواقع او غير  
مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشياء صفة او قائم  
بجمله وهذا اولي من قول بعضهم امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غيراته ولعله اختار عدم انداجه في الحد  
او اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب عادي انما الحد لعلم المخلوق فقط واعم من العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق  
العلم تميزا بمصدر من باب التفعيل بخلاف الاء الاولى ومعناها جدرن وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد يزعم ان السواد مثلا يوجب  
لموصوفه تميزا عن الابيض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا الفعل بمعنى جدرن لا يحتمل النقيض يخرج الظن و  
الشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والاضيرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجوه احد ها لا يحتمل  
التميز بنقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال شيء لشيء ان يحوي اوصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى  
الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز ويحصل بدل ما يناقضه ثانيا كما لا يحتمل متعلق هذا التميز بنقيض هذا التميز وهو مختار المحققين المقلد  
بالفخر في التصور هو الشيء للتصور وفي التصديق هو طرفا القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي  
فالمراد بالتميز ما به التميز لا المعنى المصدري لعدم احتمال النقيض وادرك عليه اولا ان العلم الذي هو تصور عين الصورة والعلم الذي هو التصديق  
عين الاثبات والنفي لا ما يوجبها وثانيا بان لا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق لان العلم يوجبها فيغيرها اجيب بان كون العلم هو الصورة  
والاثبات والنفي هو مذهب الحكم اما عندنا فالعلم ما يوجبها ونحن لا نسمى الصورة تصور او الاثبات والنفي تصديقا حتى لا يصح التقسيم  
بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات والنفي تصديق ولا فتصور وهذا تقسيم صحيح وثالثا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالوجه الذهني  
والمتكلم بنفيه اجيب بان المحققين يثبتون اوبان المراد بالصورة ههنا الشرح الخيالي لا الموجح كما يزعم القائل بالوجه الذهني وراعا بان متعلق  
العلوم العادية كعلمنا بان جبل احد ينقلب اليوم ذهبيا يحتمل النقيض يخرج عن الحد ذلك لان خرق العادة جازمة اجيب بان المراد بعدم احتمال  
النقيض ان لا يخرج من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المثال وهذا لا ينافي ان يكون النقيض ممكنا بالذات فانك اذا ابصرت زيدا  
ايقنت بانه موجح يقيننا لا يزول مع ان زيدا في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون ثالثا ان لا يحتمل صفة للصفة والضمير فيه للمتعلق والمراد بنقيض  
الصفة فالعلم صفة لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز المعنى المصدري والتصديق عين الصورة والتصديق عين الاثبات



التي هي

والنفي على وفق الحكماء فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب  
 تميزا بين المعاني لا يحتمل التقيضين وهو مختار صاحب المواضع واريد بالمعاني ما ليس محسوسا باحدى الحواس الخمس ويقابلها الاعيان و  
 هي المحسوسات باخذها فعلى هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختارا لا شعري ان ادراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني  
 كذا ذكره شارح وشاملا للتصورات بناء على انها لا تقاوض لهما لان عدم احتمال التقيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلا كالصوت و  
 ان يكون له نقيض لكن الادراك يقيني لا يمكن ارتفاعه وهم هنا بحث وعوان المراد بالتقيض في لغة تقيض التميز على واختاره المحققون  
 والتصديق علم موجب للتمييز لا عين التميز فكون التصور لا نقيض له لا يصلح سببا لدخوله في الحد اوجب اوله بان المعنى لا تقاوض لتمييزها الذي  
 هو الصورة على حذف المضاف وثانيا بان انتفاء نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز الحاصل من العلم وثالثا بان معنى النقيض  
 في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز على ما زعموا اشارة الى انه غير مختار عنده واختلف فيه فقيل المفردات لا تتناقض اذ التناقض  
 هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والارتفاع عنه وهذا لا يوجد في المفردات كالانسان والانسان الا اذا اعتبر عملها على شيء  
 وجنسين يحصل تضييتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تتناقض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه  
 عن شيء واختاره شارح اما اوله فلانه المطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم نقيضا المتساويين متساويان واما ثانيا فلانه لو لم يكن  
 للتصديق نقيض لزم ان يكون كل تصديق علم مع ان بعضها لا يطابق الواقع وانها لا يطابقه فعمله لا علم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى  
 انه لو اختلف النسبة معهما كما في متناقضين وعن الثاني ما افاده السيد السند من اننا اذا رأينا حجرا تصدقنا به انسانا فهذا الصورة  
 الانسانية تصدق مطابقتا للانسان وانما الخطاء في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اى التعريف لا يشتمل غير اليقينية من التصديقات  
 لا يشتملها النقيض ومقصود شارح ان هذا التعريف وان ترك فيه هذا القيد لكونه شاملا لكنه اقل شمول من التعريف الاول  
 هذا جرى عادة المصنفين بذكر هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تاويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة اسم  
 فعل بمعنى خذ وذا اسم اشارة فلا تقدر ولكن ينبغي ان يحمل الجمل في التعريف الاول على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن  
 يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المتأثرين عن العلماء والحاصل ان المختار هو التعريف الثاني وان  
 ينبغي تاويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول تصديق الغير اليقيني لانه لا يجهل علما في اصطلاحنا لان العلم عندهم  
 مقابل للظن اى عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمل  
 السيد السند في شرح المواضع تال الجمل هو انكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجمل المركب اعتقاد المقلد  
 المصيب انتهى ولم يذكر شارح الجمل المركب واعتقاد المقلد لانها في حكم الظن للخلق صفة للمضاف اليه اى المخلوق فهو مصدق  
 بمعنى المفعول من الملك والانس والمجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير في لذاته للخالق او للعلم  
 وقيل الثاني غير صحيح والا لزم ان يكون علمه قائما بنفسه لا قائما بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون العلم لذاته فهذا المقام  
 هو ان غير مختار الى السبب لانه قائم بنفسه لثلاثة الحواس السليمة احتراز عن المرئية كباصرة الاحول وذاتة الصغرى والخبر



الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله ان لا يسيء عاقلا بحكم الاستقرار هو التخصيص واصله طلب المفقود في قرية قريبة  
 اي الحصر استقرارا لا عقلي ووجه الضبط اي ضبط الاقسام بين النفي والاثبات وقد جرت عادة تم به وان لم يكن الحصر عقليا ان  
 السبب ان كان من خارج اي خارج المدرك فالخبر الصادق فانه صوت يسمع من خارج والاى وان لم يكن خارجا عنه فان كان  
 الـ غير المدرك صفة لآلة اي ان كان السبب الـ مغايرة للمدرك فالحواس والاى وان يكن الـ مغايرة للمدرك فالعقل ان  
 قلت المدرك في الحقيقة هي النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغاير للنفس اجيب بوجهين احدهما ان  
 الشارح بنى الكلام على التسامح كما هو عادة المشائخ وترك التدايقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك وما  
 سواه من الاسباب كالحواديم له فجعلوه. ثانيا على التجني كقولهم القدوة صفة تؤثر على وفقر الـ ارادة مع ان المؤثر في الحقيقة هو  
 القادر هذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطو ليشتمل المدرك كالعقل ثانياً ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف  
 عند الاشاعرة اذ الغير عندهم ما ينفك في الوجود وهم يقولون صفة الموصوف لا عينه ولا غيره ودفعوا بان حمل الغير على هذا المصطلح  
 خلاف المتبادر وثانياً بان قولهم لا عينه وغيره انما هو في الصفات القديمة وثالثاً باننا لا نسلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان  
 قلت كيف نفى كون العقل الـ مع ان الـ فيما بعد العقل قوة للنفس بهاته تعد للعلوم اجيب بوجهين احدهما ان النفي منوجه الى  
 القيد فقط والمعنى ان لم يكن الـ مغايرة للمدرك بل كانت عينه فهي العقل ثانياً ان النفي منوجه الى المقيد ولكن صفة الشئ لا تنحصر  
 الـ فلا يقال ان حرارة النار الـ الاحراق وادرج عليه او لا اطلاق الـ على العقل شائع في عبارات المشائخ وثانياً انه يلزم استدراك  
 غير المدرك اذ يكفي ان يقال ان كان الـ فهو للحواس وان لم يكن الـ فهو العقل فالوصف بغير المدرك يدل على ان الفرق به بعد الاشتراك  
 في كونهما الـ فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه سبحانه من غير تأثير  
 للحاسة والخبر العقل اذ قد تقر عند الاشعري ان لا تأثير للاسباب المخلوقة في الحقيقة خلا للحكام والسبب الظاهري اي ما يعبد اهل  
 العرف سبباً كالنار الاحراق هو العقل لا غير وانما للحواس والاجبار الـ وطرق لف ونشر مرتب في الادراك والسبب المفضي مبتدأ  
 والخبر لا ينحصر والانضاء التبليغ اليه الى العلم والجمل اي ما له مدخل ما في حصول العلم مد خلقاً قريباً او بعيداً ظاهراً او خفياً بان  
 يخلق الله تعالى العلم تفسير للانضاء معناه اشارة الى ان الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهر مذهب  
 الاشعري هو الاول بطرين جرى العادة الالهية وفيه جرح على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومنه هبتان هذا بارادة  
 الله سبحانه وان شاء لم يخلق على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغرب  
 المشاهدون كاحراق النار سمي فعل العادة وان كان بخلافه كصيرورة النار دوداً او سمي خرق العادة والمشهور ان المراد هو العادة  
 الالهية وتخصر بعضهم عنه لعدم اذن الشارع ولا يبعد عند حملها على عادة المصنوعات مجاز ليشتمل المدرك متعلق بمقدار اي  
 يراد المفضي كالعقل والآلة كالحس والطريق كالتجربة لا ينحصر في الثلاثة بل فهنا اشياء اخر مثل الوجودان بالكسر قوة يدك بها المعاني  
 القائمة بيدك كالهم والغم والفرح والعطش والمجوع واختلفت فانه قوة الوجود التي هي احدى الحواس الـ لثلاثة ام غيرها والمشهور



هو الاول والحس قوة توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلي من غير حاجة الى التفكير وهذه القوة من اشرف الالات  
 الادراك الاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الى انكشاف جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة هي  
 تكرار مشاهدة السبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات اي بمعنى الكسب المقابل  
 للضرري وانما قيد بلان نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام التامل للكسبي والضرري والمقدمات من عطف الخاص على العام  
 لاختصاصها بالقضايا التي يتألف منها القياس والمبادئ بعينها واجزاء القول الشارح ويجوز ان يخص المبادئ باجزاء المعرف  
 وحاصل السؤال ان الحصر باطل لانهم ان ارتم السبب المؤثر في الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان ارتم السبب الظاهري  
 فهو العقل وحده وان ارتم مطلق السبب مؤثرا وظاهرا قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اي الحصر في الثلاثة  
 على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالسبب هو ما يفضي في الجملة  
 والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشايخ حصرها في ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم لم يوجدوا  
 بعض الادراكات حاصله عقيب استعمال الحواس الظاهرة الثلاث في بعضها بخلاف الحواس الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم  
 سواء كان من ذوى العقول او غيرهم من البهائم فانها تبصر وتمع وفي التسوية اشارت الى وجه عدم ادراجها في العقل جعلوا  
 الحواس احد اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اي اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفاد من الخبر الصادق  
 جعلوه سببا اخر تشرىفاله واهتموا ببيان افادته معلومات الدين والا فيجوز ادراجها في العقل ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة  
 المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك من الفكر والحفظ وجزء الشرط جعلوه سببا ثالثا وبيانا لها ان الدماغ ذو بطن منقسم  
 الى ثلثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفا واضيقها التجويف الاوسط وقد خلق  
 في هذه التجويفات خمس حواس احدى الحس المشترك في مقدم التجويف الاول يرسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات  
 حاضرة عندها فصوت القمر عند وئجه <sup>(الوهم)</sup> <sup>(الخيال)</sup> <sup>(الوهم)</sup> منقوشة في الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوض يقع فيه  
 خمسة اهار الثانية للخيال في مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كخزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فاما زيدا  
 حاضرا عندك فصورة هرتمة في الحس المشترك فاذا غاب صارت صورة هرتمة في الخيال وهذه الخامسة يعرف زيدا اذا عاد بعد غيبه  
 الثالثة الوهم في مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعاني الجزئية والمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده في المحسوسات  
 كادراكنا شيئا عن زيد ونجل عمر وقال بعض المحققين هذه القوة غالبية على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن  
 الميت وان حكم العقل بان لا يخافه عند الرابعة الحافظة في التجويف المؤخر تحفظ المعاني الجزئية التي تدركها الوهم في خزانة  
 الوهم الخامسة المتصرفية في مقدم التجويف الاوسط ومن شأنها تركيب الصور المعاني وفضل بعضها عن بعض وتلخص كلامهم  
 في اثباتها انا قد ندرك جزئيات الالاحواس الظاهرة وقد تقر ان الجزئي لا يدرك الا بحاسة جسمانية فعلم ان مدركاتها حواس  
 جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبتت الحس المشترك فلان النائم وصاحب السر يصر ويصير مع ما



لا وجه له في الخارج واما الخيال فلان الحس المشترك تقبل الصور والحفظ غير القبول فالمحافظة حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا  
يصدق عنه الا الواحد بزعمهم واما الروع فمقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها و  
لا بالحس المشترك والخيال لانها لا يحسان الا ما بلغها من الحواس الظاهرة فمركبها حاسة اخرى واما الحفظ فلان الروع قابل للمعاني  
فلا بد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلا تانقص انسا اذ اراسين وانسا نابلا راس وليس هذا في الحس  
المشترك والخيال لانه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الروع والحفظ لا ينال من المعاني الموحدة في المحسوسات  
الظاهرة فهو في حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلا يختلال ادراك الحاسة بتأثير موضعها من الدماغ كما علم من الطب هذا المحضر  
مفالتهم ولم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحديسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات لان تفصيلها من داب الفلاسفة وكان  
يرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا جزاء لما لم يثبت يفضي الى العلم بمجرد التفات اي توجه وهذا في البدهي او بانضمام حدس الى  
الاتفات او تجرئة او ترتيب مقدمات وهذا في النظري فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال الرجلان وان الكل اعظم  
من الجزء مثال البدهي وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدس قال الحكماء التامل في زيادة نور القمر نقصانه على حسب البعد  
والقرب من الشمس وكون الطرف المحاذي لها نورا اينا وغير المحاذي مظلما وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كلاكه  
بعضا يعطى يقينا بان نوره مستفاد منها وقد انكر بعض علمائنا عليهم واستبدل بدل الدليل نقلية لا تدل على مطلوبة فتمها قوله تعالى يستلونها  
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اجيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبوا بغير ما سألوا عنه ارشادا الى  
ان اللان بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صلى الله عليه وآله ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس  
ضياء والقمر نورا والجواب ان السبب العادي لا ينافي الجعل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار  
آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة وفسرت بان آية الليل القمر آية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فامر الله تعالى جبريل  
عليه السلام ان يمسح القمر فيجوز نوره والجواب اول الاسناد ضعيف وفسر الآية بان آية النهار هو النهار آية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم  
صحة الاسناد ان جبريل محاذ نوره الذاتي حتى صار مستضيئا بالشمس وبالجملة استخراج الخسوف بالحساب العملي المذكور في المحيط الزيجات  
يعطى اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الغزالي وتام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية لكتابنا سراسر السماء و  
كتابنا ما غطن ورسائلنا في معرفة الخسوف والكسوف وان السقمونيا مسهل للصفراء مثال التجري والسقمونيا لبن نبات يجفف فينجح وهو  
شديد الحرارة واليبوسة لكن يستعمل مع المصلحات فيجوز الصفراء وهو خلط حار يابس اصفر اللون والطعم واذا غلب على ظاهر البدن حدث  
اليرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وظهر الفصل للحصر وان كان العلم في البعض  
كالحدسي والتجري باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة فالحواس بتشديد السين جمع حاسة مزججة اذا طلبه وادركه بمعنى القوة  
الحاسة بيان لوجه التانيث وان ليس المراد بالحاسة الضمير الحامل للقوة كالاذن والعين والقوة كيفية في العضو بها يصدق الفعل خمس  
خلاقا لمن زعم انها اربع والذوق من الحس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يدركه بالذوق بالجماع والحق انها باللس بمعنى ان العقل

في الحواس



حاكم بالضرورية لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفي الزائد فان البرهان لم يتم على ذلك واما الحواس الباطنة التي يشتمها العقل  
فلم يتم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلاثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان الموجود لا يدرك الجزئيات الا بواسطة  
الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجردها تمنع استحالة ادراكها للجزئيات والا لم يكن تدبيرها للبدن الجزئي ثانياً وان الواحد لا يصد  
عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون الحس المشترك والخيال حاسة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الواهة والمخاطبة  
هل يجوز ان يكون في الدم ما غر حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الممتدة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا  
على حسب اقتضاء اسبابه والا لزوم الترجيح بلا مرجح وهذا هو ما ذهبنا ان الواجب مختار له ان يرجح ما شاء باختياره فيجوز ان يخلق الادراك في  
النفس متى شاء بلا حاسة هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مؤلفاتنا ومختص ان الباطل هو اثبات تلك الحواس على  
سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اثبتناها على سبيل الظن لامارات يجدها من يستعمل الطب و  
اعتقدنا ان تعالي مستخر الحواس بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بذاتها فلا يابس قطعا لما نجد من فساد الخيال بانفحة  
اصابت مقدم الدم ما غر والفكر بافة وسطه والحفظ بافة مؤخره وصلاحي الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة  
الدين الاعتراف بها فاحفظه السمع قيل قدمه لشرفه اما او لا فلا يدرك من جميع الجوانب واما ثانياً فلا يدرك من وراء الجدار  
بخلاف البصر في الاثرين واما ثالثاً فلا يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعاً فالتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذا  
ترى كثير من العميان اصحاب عقول وعلوم والعلم ملحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا مذهب الكفار الاثرايين ربح بعضهم  
البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصوص وهي انث بتاويل الحاسة او نظرا الى الخبر قوله متى عن موضوعه في العصب والفاقة  
في وهو جسم ابيض سهل الانعطاف غير الانقطاع ينبت من الدماغ او من النخاع ويوصل قوة الحس والحركة منهما الى البدن تفصيل  
ذلك ان الدماغ موضوع في الراس ويتصل به النخاع الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجويف مملوء بالبخار اللطيف التواني المسمى  
عند الاطباء بالريح النفساني وقد خلق في هذا الرحم قوة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبه فاربع عشرة من الدماغ وسائرها  
من النخاع وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا الرحم يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبته او وقع فيها خلط يسد  
مجراه بطل حس العضو او حركته ومن ذلك اللد والرعشة والفالج وبطلان الشم والبامعة والكتاب لا يجتمل تفصيلاً اكثر من هذا  
المفروض في مقعر الصماخ المقعر طرف من التقدير ومقعر الاثناء بالحن ومقعر الميرغورها والصماخ بالكسر ثقبة الاذن وقد تطلق على  
الاذن والسين لغة وذكر علماء البشرى ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لتلايد خلفها الاصوات القوية والاهوية الحارة والباردة والفاسدة  
دفعه لذلك حسن باظهم وانتهى الثقبة المفضاء قد فرش العصب على باطنه وهذا الفضاء مملوء بهواء واقف يحدث الصوت بتحريكه  
تدركه بلفظ المجهول بها الاصوات الباء للسببية او الامتعانة وللحاصل واحد بطريق وصول الهواء المتكثف بكيفية الصور الصماخ  
والصوت كيفية تحدث في الهوار من تموجة الشبيهة بتموج الماء عند وقوع جوفية ويحدث التوج اما من تزعج جسم كوقوع حجر على حجر او  
من قلع كالكسا رخشب او من خرق الهوار كاتار الطبق ويكون شدة الصوت على حسب قوة التزعج والقلع والخرق فاذا ضعف جداً فلا



صوت فاذا وصل المتوج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخ حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء المتوج مصادما من جدار او جبل فيعود متموجا كالمرج اذا قرع الساحل فيبلغ الصماخ ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم كجد ان البيت لم يميز الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء بوجه احدها اما الصوت ثانيها انا نسمع الصوت من بعد بعد القرع ثالثها ان من وضع فمه في انبوبة ووضع طرفها الاخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين الا ذلك الرجل واعترض عليه اولانا نسمع الصوت من وراء الجدار والغليظ والجواب ان الجدار لم يكن مسقفا مسدودا الباب و الكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار اشرف السقف فسمع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء فسمع مجردا عن التركيبات الصوت وثانيا باننا نسمع صوت لب اللزني في قشره وكذا صوت الحصاة في كرة مخوفة مما لا مسام فيه كالداهب والديدان والجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن لاندر كها كظنين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا التحقيق من خواص مؤلفاتنا بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك على الطبيعة القائلين بان الحاسة تدرك بطبعها وايضا على جهن الفلاسفة القائلين بان الهواء اذا تموج استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هوا الى الصماخ استعد القوة الموجهة في العصب لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية وكلا الفيضين واجبان بلا تخلف وايضا على من يتعصب من اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو مخلوق الله سبحانه من غير هذا السبب والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان صوت الهواء سبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده والدليل عليه اننا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجوه او عدا والادراك وان كان دليلا ظنيا لكنه قد يردى الى حدس موجب للجزم في النفس اشارة الى حدس بعض الحكماء حيث زعموا ان مدرك المحسوسات هي الحواس لا النفس عند ذلك اى عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة في ان الحق سبحانه يفعل بالسبب او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالي والشيخ محي الدين بن عربي في بعض مواضع فتوحاته مستندا بقوله تعالى قاتلهم بعدتهم الله بايديكم والثاني ظاهر مذهب الاشعري من ان كل ممكن مستند الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازي ان كوز السبب التلاينافي الاستناد بلا واسطة والمحقق الدواني بحث فيه وههنا اجابات لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقتر الصماخ وما بعده توضيح وبيان للفائدة وعندى فيه نظران تلك العصبية ذات قوى اخرى القوة الجاذبة للغذاء والماسكة له والبرازية والذائفة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله تدرك بها الاصوات ثانيها قيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلت القوة خارج الاذن والا لم يدرك جهة الصوت وعندى فيه نظرا اذا انتقل القوة بلا انتقال العضو للتأمل لها فسفطة والوجه ان الصوت ينفذ من ام اليدين ولذا تسمع ولو جعلت الانامل في الاذنين ثالثها

والبصر وهي القوة الموجهة في العصبين منتزعة من مقدم الدماغ خلف منشاء عصبتي الشم قريبهما ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب الموجهتين اسم مفعول من التجويف والعصاب كلها مصمتة اى لا جوف لها ولكن ينفذ الرهر فيها بلطافة ومثله جالي نوس بنفوخ ضوء الشمس في الماء الا



عصبنا البصر فلها جوف للحاجة الى توفّر الرّوح فينفذ فيها الرّوح النّوّاني من الدماغ الى العين اللتين تتلاقيان فون ملتقى  
 الحاجبين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النّوين والحكمة فيه ان يتقوى النّوّ بالاجتماع وان لا تقوى العين بترقع الكثرة  
 في مبدأ العصبه وقيل ليكون المرئى واحدا ثم تفترقان لتناديان الى العينين اى تصلان والتنادى الوصول واختلف علماء  
 التشريح فيه فقيل تتقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبه اليمنى الى العين اليسرى والعصبه اليسرى الى العين اليمنى وقيل  
 بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين و  
 في المعنى الثاني اظهر ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبتين في ابدان المشر حين كما ترى من اوضاع العر والمقصود  
 في الايدى والله اعلم بذلك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اولا وبالذات هو الضئ واللون وما سواها مبصر بالعرض و  
 زعم قوم ان الضئ نوع من الالوان ودفع بان البصر يفتى والظلمة مع ان اللون لا يبصر فيه بالاجتماع والاشكال الشكل عرض يحصل  
 للسطح والجسم من حيث احاطة حد به كالدائرة والكرة او حد كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدر متصلا وهو الجسم كالعظم و  
 الصغرا ومنفصلا وهو العدس كالحمة والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف الثمانية  
 والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف وادرس عليهم امور يظن بعد التامل انها راجعة الى ما ذكره الضحك البكار  
 فهما من الشكل والحركة كالطلاقة والهوس فهما من الشكل والسكون وكالاستقامة والانحناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلّة فهما من  
 العدد وكالكثابة وسائر النقوش فهى من الوضع والشكل وهذا الحصر عندنا عادى ولا يمتنع ثرية ما سواها كما يذكر في بحث ثرية الحق  
 سبحانه ما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة هذا بحسب العادة والا فقد جنى الاشعري ان يبصر  
 اعى الصين بقعة اند لس يخلق الله سبحانه الادراك فيه والشعر وهى قوة مودعة في الزائدين بالزائد المعجزة والزائدة بالفارسية افزوني  
 وصحح بعضهم بالمهمل وهو ما نتأ من الجبل وهما عصبتان مستديرتان وادرس عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحد  
 الزائدين فالاولى ان يقال في الزائدة قلت تاسر لظهور المقصود ولو افترق كان ما افترقا اعظم مما اصلح لايها انها زائدة واحدة  
 النابتين من النبات وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ بضم الميم وتشديد الدال الشبهتين مجلتي الشدى الحلة بفتح  
 رأس شدى المرأة وفي الكلام تجر يديك بهما الرخر بطريق وصول الهواء اليك بكيفية ذى الرائحة اختلف في كيفية الشم فقال  
 للجهن يتكيف الهواء برائحة الشموم كالمسك مثلا بسبب المجاورة ثم يتكيف الهواء الاخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف  
 الى الهواء المجاور للجلتين او يصل الهواء المتكيف بعينه من خارج الانف الى الخيشوم بجذب الاستنشاق وبالجملة الشموم حقيقة  
 هو كيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الدماغ وقد ينسب  
 هذا القول الى ابي نصر الفارابي ودفع بان يلزم انتقاص الشموم ساعة ساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايداه بانتقاص الورد  
 اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفردي لان الجسم عند غير متناهى الاجزاء  
 وفي نظره ان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكرى الجوهر ولا يمكن ان يفصل من الجسم اجسام لا تخصى من غير انتقاصه

تأثير



الى الخيشوم بالشين المجيئة مما بعد من ثقبه الانف اى اتصاها وقيل عظم مثقب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة في ثقبه تدبجا و  
 الحكمة فيه ان لا يدخل الرائحة القوية في الدماغ دفعة فتؤذيها والذوق وهو قوة منبثثة منتشرة اسم فاعل من الانبثاث هو انفعال  
 من البت وهو التفرق وانما وصف الذوق واللمس بالانبثاث لانه لا يذوق لان محلها اوسع من محال القوى السابقة فاسب التفرق  
 في العصب المفرد من على جرم اللسان الجرم بالكسر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلف في الذوق فقيل يختلط  
 الاجزاء اللطيفة من الطعام باللحاب وتنفذ بمعنى تنفذ في العصب فيكون المحسوس كيفية الطعام وقيل يتكيف اللعاب بطعم الحرارة  
 فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختار في الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المخذ الذي كان  
 يلزم هناك واللمس وهي قوة مخلوقة في الاوصاف الدقيقة من الاعصاب منبثثة في جميع البدن فيبحث لما ثبت عند اهل  
 التشريح انه لا حس للعظم والرية والكبد والطحال والحلى لعدم انتاج الالياف العصبية فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن  
 والرية دائمة الحركة للتنفس وهبط النوازل الموزية والكبد والطحال معدن الاضلاط الحارة والحلى يحوى البول المالح فسلب عنها  
 الحس لئلا يذوم الوجع نعم قد البست غشاء الطيف اذا حس ليخبر بحدوث المرض فيها وذكروا بعضهم ان ثلث اللحم حساس وهو  
 الذي على الجلد وثلاثة بلا حس واجيب باننا اراد ظاهر البدن واورد عليه الاطفاار اللهم الا ان يراد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف  
 المضان اى جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطفة والكثافة والهشاشة والزوجة  
 والبلية والجفاف والخفة والثقيل وحصر الحكماء الملموسات فيها وزعم بعضهم ان الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة و  
 اليبوسة اما غيرها فتمس بتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض الحشيشين الصلاة واللين وصرح  
 الامام الرازي بانها من الكيفيات الاستعدادية كالملموسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال به اى بالبدن وبكل  
 حاسة الجائر المجاور متعلق بين قدم الحصر اى من الحواس الخمس يوقف بلفظ المجهول من الوقوف وهو الاطلاع اى يطلع بثبته  
 الطاء على ما وضعت الجائر المجاور مفعول ما لم يسم فاعله اى تلك الحاسة له يعنى ازاله تعالى خلق كلام من تلك الحواس  
 لا درك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى لا يدرك  
 بحاسة منها ما يدرك بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا لا درك ظاهر في بعض الحواس للمقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر  
 والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في اللمس والبصر فان البصر قد يدرك نحو الملاسة والخشنة والرطوبة واليبوسة مع انها من  
 الملموسات عندهم واللمس قد يدرك نحو المقدار الحركة والسكون مع انها من البصريات عندهم واجيب بوجه آخر ان تخصيص  
 اضافي لا حقيقي لان الامس المذكور وان كانت مدركة باللمس والبصر مع انها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد  
 عن العبارة بمراحل ثانياها ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الهمى المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات ثالها ان المراد  
 بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولقائل ان هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز

في الاوليات

تدوامه

مع المراد بالجواز الامكان العقلي الذي لا الواقع ١٢



الفلاسفة القائلين بالامتناع وملتق الجواز لما اذ ذلك اى الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس بل هو اسباب  
 جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد ايها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة قبل الاولى عند  
 بدل عقيب واجيب بان المراد التأخر الذاتى ادراك الاصوات مثلاً فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته  
 معاً قلنا لا بل الحلاوة بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان وقال بعض المحشين يجوز ان يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك  
 الحلاوة والحرارة معاً فيصير قول المصنف بلا حاجة الى جواب الشارح الذى هو دعوى وجوب القوتين في اللسان بلا دليل وعندى  
 فيه بحث لا ينافى قول المصنف الحواس مجله مخالف لاجتماع العقلاء عليه اثبات الحاسة السادسة مع ان في النفس كفاية  
 ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضو بل العضو الواحد يكون ذاتى اربع الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة بل ثمان كما  
 في المعدة فان هذه القوى الاربعة موجبة فيها لجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفع ثقله وفيها اربع اخرى لجذب غذائها اعنى الدم  
 المحلوب من الكبد امساكه وهضمه ودفع ما بقى وكذا في الرحم لتدبير غذائه وتربيته للجنين كما تقر في علم الطب والخبر الصادق اى  
 المطابق للواقع فان الخبر كلام اى مركب من الكلمتين فصاعداً بالاسناد وهذا يشمل الخبر الانشاء يكون للنسبة خارج يخرج الانشاء  
 تطابق تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقوق بعضهم انها من  
 اوصاف النسبة اولا والخبر ثانياً وان كان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ  
 على ما هو به الضهير المرفوع للشئ والمجور للموصول اى الاخبار عن الشئ على وجه يكون هذا الشئ بهذا الوجه ثم ان اريد بالشئ  
 النسبة فما عبارة عن الوقوع واللا وقوع وان اريد به الموضوع فما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والا اول اقرب من حيث  
 المعنى لان الخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول ووافق بقول الشارح اى الاعلام بنسبة والثاني اوفق من حيث اللفظ  
 لتبديهم عن الموضوع بالخبر عنه كذا افاة المدقق ولا على ما هو به اى الاخبار عن الشئ كما على الوجه الذى يكون الشئ بهذا  
 الوجه اى الاعلام تفسير الاخبار بنسبة تامة تطابق للواقع اولا تطابقه فيكون الصدق والكذب من صفات الخبر فمن ههنا  
 اى لانه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق  
 بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من التروا اصله في اللغات ان يحى واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة وابتدع  
 والتتابع والتوالى سمي بذلك لما ان لا يقع دفعة او دفعة عليه انه يحى ان يخبر القوم الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى  
 الفلسفى الذى هو الا ان غير المنقسم وعندى انه تكلف بل بجواب ان لا نسلم ان يسمع احداً كلام جميع معاً بحيث يستيقن  
 ان كل واحد منهم اخبر بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عز استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة و  
 الوجدان ولو سلم فكون الاكثر غير دفعى يكفي في وجه التسمية بل علم التعاقب هو ان يحى بعض عقب بعض والتوالى مشتق من الولاء  
 وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلته فيحتمل ان مذهب حصول لتواتر مادون العشرة كما هو رأى  
 قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة نحو الا يتصور لتواطؤهم اصله المشى على طريق واحد مشتق من وطى الا قد اصر



اي لا يجوز العقل توافقهم فسر بذلك لان تصوق التواطى غير ممنوع بل واقع فانك تحكم على التواطى بالاستحالة واذ لا يمكن الا بعد تصويره  
واورد عليه ان منع التجوز العقلي باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب بانك لا تزيد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يجزم بصدقهم  
كما في سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحمار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امر امكنا على الكذب  
اي من حيث كثرتهم فخير الافراد الذي يفيد الجزم لكونهم صالحا لا يكون متواترا ومصداق مصداق الشيء بالكسر ما يصدقه  
صبيغة الالة اي هي دليل كون الخبر متواترا ووقوع العلم من غير شبهة فكل خبر يتردد العقل فيه فان لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير  
شبهة صفة للعلم او حال عنه واورد عليه بانه مستدرك اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بانه توكيد وتوضيح لان العلم  
قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشارح هو ذهب المحققين وشرط بعضهم في التواتر عدم اميننا  
يحصل الجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضي الباقلاني ما فوقه الاربعة لان شهره الزنا اربعة ويجب تعد يلهم فلو افاد خبر  
الاربعة يقينا لم يجب تعد يلهم وقال بعضهم اثناعشر لقوله بعثنا منهم عشرة نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام  
بجهاد الجبارين وامره ان يعث من قومه اثنا عشر رجلا ياتون باخبار الكفار قال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون  
صابرون يفلحوا مائتين وهو في غاية الرواكة لان الآية في الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك  
من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضي الله عنه وكان منهم الاربعة والنبي صلى الله عليه واله وسلم ماضى بنشر الشرح المفيد لليقين و  
قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واجتار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليمعوا كلام الله فيخبروا قومهم بما امرتني  
ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة ولا دلالة لها على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندي ان الاخبار متفاوتة فاذ سمعت ان  
جارك محموم جرمت بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقي ههنا بحث وهو ان العلم موقوف  
على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الدراجيب بان الموقوف على التواتر هو وجوه العلم والموقوف على العلم هو العلم يكون الخبر التواتر  
وهكذا الحال في كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجوه العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة  
يريد ان كون الخبر التواتر موجبا للعلم الضرري حكم ضرري لا يحتاج الى دليل موجب للعلم الضرري هذا هو المختار عند الجمهور وذهب  
امام الحرمين وحجة الاسلام وابولخمين والكوفي المعتزليان الى انه نظري كالعلم بالملك الخالية الماضية في الازمنة الماضية تأكيد  
للورد على من زعم من السمنية وغيرهم ان التواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع في الحال او قريبا منها عن ما مضى عليه هو مستلزم  
بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعاً واجيب بان تواترها ممنوع والبلدان بالضم جمع بلد النائية كقول العين ومعتل  
اللام اي البعيدة يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ  
في هذا البحث لتمثيلهم التواتر بخروج اسكندرية وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الازمنة لزم اما ان يكون قوله الخالية في الازمنة الماضية  
لغوا لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كان في الزمان الخالي واما ان يكون المعطوف لغوا لان العلم بالملوك الماضية حاصل  
بالتواتر سواء كان في البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اي في شرح الكلام  
مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم هذا تنبيها لاستدلال فان ضرورة الضرري



بالتواتر

تثبت بالضرورة لا بالدليل وكما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيهها الاستدلال بوجود مكة شرفها الله سبحانه من قولهم مكة  
اذ انقص او هلك سميت بهالانما تنقص الذنوب او تهلكها او تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوء او تهلك من الحد فيها او من  
المكابة بالضم وهو حجر العظم لانها اشرف البلاد واصلاها وبغداد فارسي وعرب اي بستان العدل وكان هناك بستان الملك نوشيروان  
يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت داسا  
للخلافة العباسية دهر اطول ولم يميت بها خليفة وان ليس الا بالخبر اورد عليه ان جزينا بوجرد مكة وبغداد لا يدل علوانه حاصل  
بالتواتر فان للعلم اسبابا اخر من الحدس والبديهة اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجرم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم الحاصل  
به بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار المحققين وذهب امام الحرمين وابوالحسن المعتزلي الى ان نظري واستدل ابوالحسن بان لو كان  
ضروريا لم نخرج الى توسط مقدمتين والتالي باطل لان العلم بموقف على انه خبر عن محسوس وان الخبرين لا ادعي لهم الكذب  
وكما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدمتين ولا ينافي جواز تركيبها كما في قولك الاربعة منقسم بمثلثا وبين  
وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في حراية انه قسم ثالث بين الضرري والنظري وتوقف الشريف الرضي متكلم الشيعة الامامية  
فيه وحجة الجهم ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين  
لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اوله بانك لا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب  
وثانيا بانك لا نسلم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استكمال  
لان ضرورة الضرري ضرورية لا كسبية ولا لزوم التسلسل ولم يثبت ضرري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المنكرين لافادة التواتر العلم  
خبر النصارى واليهود فانها متواتران مع القطع بكذبهما اما خبر النصارى فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر  
فيه ونحن نقطع بان كذب لقوله تعالى وما قتلوه وما قتلوه وما قتلوه وما قتلوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احدها انه دعا على بعض  
اليهود لمسخي قرعة وخنازير فاجتمع اليهود على قتله فاخبره الله تعالى ان يرفع الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقي عليه شبهة فيقتل  
ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب ثانيها ان رجلا كان ينانق فخرج لبيد ل عليه فوقع عليه شبهة فقتل ثالثها ان  
طيطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجد لصعوره الى السماء فلما خرج النبي عليه شبهة عيسى عليه السلام  
فاخذوا احبابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه واما خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال  
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدى غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بان كذب لان شريعتنا  
ناسخة لكل شريعة فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهود للنصارى على ان  
الاضافة الى المفعول لطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى واورد عليه انه لا يصح عطف اليهود على النصارى في حجاب  
بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهود وكله تكلف والحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجعهم  
لصليب وايضا من ايام العيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب الخشبة التي صلب



عليها عيسى عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصارت الميت حياً باحداها فاخذها و  
 اتخذ اليوم عيداً وخبر اليهود بتأبده بن موسى عليه السلام فتواتره منوع لما بجمل فلان مصداق التواتر حصول اليقين ولم  
 يحصل ولنا فيه نظره لان نفي الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم وللخصم ممنوع واما مفصلاً فالجواب عن خبر  
 النصارى بوجوه احدها انه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عدد التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه  
 السلام وكانوا سبعة اوستة فمهم مع قتلهم لا يبعد اتقانهم على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع  
 العظيم كحرص الناظرين على مشاهدة نحوه واجيب اولاً بان المصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة لفرقة الطباع عن المقتول  
 وثانياً بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب على مسافة في الهواء ففي مثل لا يتحقق المشاهدة اليقينية ودفع الجوابان بانهم  
 نقلوا انه صلب حياً وبقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة وايضا كان الشبه من حين اخذوا له بعد القتل والصلب و  
 الا لما قتلوا الرجاء الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حسن لقوله تعالى لكن شبه لهم واورد عليه اولاً بانه لا شبهة باعتقادهم  
 بل انما اخبر عما شاهدوا ببصائرهم وثانياً بانه لو صح الشبهة لارتفع الوثوق عن اخبار الانبياء بحوازل ان يكون رجل اخر تشب بصورة  
 النبي واجيب عن الاول بما مرى انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الرجاء وجه عيسى والبر بن بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا  
 عيسى عليه السلام فابن صاحبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى متمثلة على مصالحيه كرفع درجة المقتول استدراج القائلين  
 الى الضلال الشديد فكانت جائزة واما في سائر الانبياء فتخل بحكمة البعثة فتكون من المجالات الوجه الثالث ما اختاره القاضي  
 حسين الميذني شارح هداية اثير المتكسفة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعمره بوجه مستدلين بقوله  
 تعالى يعيسى اني متوفيك ورافعت اتي واجاب عن قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا  
 في سبيل الله امواتاً بل احياء وعن بعض المكشفين انه راي حسين بن منصور الخلاج عيشي على الماء بعد ما صلب فقيل له  
 الست صلبت اليوم فقال ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكنه يخالف لقول المفسرين اما استدلهم  
 فالجواب عنه ان التوفى هو القبض على نبي وقيل الكلام على القلب اي رافعتك ومتوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه  
 وجهان احدهما ان نخت نصر الملك الجوسى قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر وذلك يوم خرب بيت المقدس واورد عليه  
 الامة المتفرقة شراً وغرباً يستحيل استيصالهم والجواب عندي بان التفرق ممنوع لانه قصد حرمهم وهذا يوجب اجتماعهم لئلا  
 الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترع ابن الراوندي المتكلم الزنديق والقاه الى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين فان قيل اراد على المقام  
 الاول بالمعارضة تخبر كل واحد لا يفيد الا الظن او رد عليه انه منقوض بخبر واحد للخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب  
 بان قوله لا يفيد اليقين سألته جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السؤال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقدم في الاصول  
 ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمر بن الخطاب ان لم يكن يكتوبها في القرآن حين جمع على عهد ابي بكر  
 انه كان واحداً في كشف المنازل ان علياً تحاكم مع يهودى الى شريح القاضي وشهد له الحسن بن علي ومولاة تندر فقال شريح لا شبهة  
 له



البرهن والمبدى فففى لليهودى ناسلم لما رأى من عدالة المسلمين وامثاله كثيرة نعم لا شك فى ان خبره هو كاد الا كما يريد ظناً فويأ وضم لظن  
 ان الضن لا يوجب اليقين فالرالمالم يكن كل واحد من الاخبار مفيداً لليقين فكذا مجموعها كما ان كل واحد من الزجر المالم يكن ابيض استحال  
 كون الكل ابيض وايضا عطف على قوله خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه اى المجموع  
 نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد فيجوز ان يكون خبر كل واحد ظنيا محتملا للكذب والمجموع يقينا لا  
 يحتمل الكذب وادعى عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطى جواز كل ان رب سوا كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية الحكم  
 واجيب بان المقصود من الجواب ابطال ما ادعاه المعارض من ان كل مجموع فهو مساوى الاحاد في الضعف فمع كلية كاف في ابطال اما  
 وجوب اليقين فانه ثابت بالضرورة لا بهذا الجواب كقوة الجبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثانى  
 الضرورىات لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لا الخفاء ينافى البديهة ولا اختلاف اى لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات  
 الحكم الضرورى ونفيه والا كان ثبتا عند الثاني محتاجا الى النظر ونحن اى والمحال انما نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من  
 العلم بوجود اسكندر فنثبت التفاوت والمتواتر قد انكر فادته العلم جملة من العقلاء فنثبت الاختلاف كالسمنية بضم السين وفتح الميم و  
 قد تسكن قوم من قدام عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلداً في الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة  
 وهي معظم عند الهند ويأخرون اليها مسافات بعيدة ويؤمنون ان صنم سومنات يتحرك للحركات الاختيارية وان من زائر لم يتناج  
 شرحه الا في قالب بشره للشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى في كسر صنم قصة طليحة وقيل منسوبون الى صنم لهم ليجى ممن البراهمة  
 قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اى عدم  
 وقوع التفاوت والاختلاف فى الضرورى ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى لا من حيث خفاء الحكم ونفسه حتى ينافى البديهة  
 بل بواسطة التفاوت في الالف بالفتح والكسر عادت كرفتن بجزء والالفة بالضم اشتهر في هذا المعنى والعادة والممارسة اى الاستعمال  
 والخطار بالبال بالخاء المعجمة والطاء المهملة التص والبال القلب يريد ان قد يكون الحكم الضرورى محال بالالف بالعقل فيجد الاذعان  
 به اقل من الاذعان بالمألوف اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع في قبول غير المألوفات كما سارعت في قبول المألوفات اما بعد الالف  
 فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصوات اطراف الاحكام اى المحكوم والمحكوم عليه يريد ان قد يكون الطرفان في الحكم البدئى  
 ضرورىين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الوجوب ليس بعرض نجد الحكم فى الاول اوضح منه فى الثانى من حيث  
 تص الاطراف اما بعد تصها فلا تفاوت فى نفس الحكم وقد يختلف فيه مكابرة هي المنازعة تبالحق طلبا للعلو والكبر وقال بعضهم  
 منازعة في مسألة عملية لا لزوم للجزم واظهار الفضل وعنادا بالكسر هو انكار حق الخصم للعدالة وقيل لمنازعة فى العلم مع عدم العلم بكلام  
 صاحبها دفعا لا لزوم للخصم كالسوفطانية اى كاختلافهم فى جميع الضرورىات يريد ان اختلاف المكابرة المعاند لا يضر  
 في بدهة الحكم ولا بطلت البدييات كلها لتشكيك السوفطانية فيها وانكارهم مع ان تشكيكهم غير مضر اجماعا واعلم ان للمخالفين المتواتر  
 شكوك كثيرة نذكرها لتحديد للاذهان والجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك فى الضرورى غير ممنوع الاول ان التواتر ممنوع عادة لان

كلامه كلام



كاتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه معلوم الوقوع والفارق وجو الداعي اليه بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الداعي اليه  
 وقع الاتقان كاكل اللحم يوم النحر الثاني انه يلزم اجتماع النقيضين اذا اخرج جمعان بنقيضين دفع بان تواتر النقيضين محال عادة  
 الثالث ان الخبر المتواتر ما يقع عن محسوس والحس يغلط فيرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالسفينة والساحل وايضا يجوز ان يخبروا  
 عن زيد انما ابصر رجلا انزل الله سبحانه خلق رجلا اخر يشابهه كما نرى بين الطيور من التشابه بحيث لا تتمايز وايضا قد ثبت  
 تصوير جبريل بصوت دحية الكلبي والملائكة يوم بدر بصوت الرجال وايضا يرى الخائف من الصوت مالا ويحس لها في الخارج والرايح ان  
 يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكره الجماعة ثم يذكره للجماعات فيزعم انه متواتر لا يقال لو كان كذلك لاشتهر منشاؤه  
 لان هذا غير لازم لانه قد يقع وقائع عظام ثم لا يبقى عنها اثر في الناس الخامس لو افاد علما فاما قهريا واما نظريا والاول باطل لان  
 يقبل لتشكيك اذ قيل ان القوم اتفقوا على نشر الخبر له هبة او لرغبة والثاني باطل لحصوله لصبيان ولهذا لتشكيك ذهب بعضهم  
 الى الوساطة السادسة علم الضرري خبر مجموع الاحاد عندكم والمجموع لا يوجد في زمان واحد لان الخبر المتواتر في الاكثر يسمع  
 عن شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجو اللاحق وعدم العلة يتلزم عدم المعلول السابع مستلزم العلم اما كل من احاد  
 حروف الخبر وهو باطل لتواتر العلة التامة على معلول واحد اما مجموعها وهو محال لانه لا وجود له لانعدام كل حرف قبل وجو ما  
 بعده والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي المقوى من التأييد وهو التقوية اي الثابت رسالت بيان لحاصل المعنى بالمعجزة و  
 الرسول انسان قيل لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى نبوة ميريم وفيه انه قول متروك لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك  
 الا رجالا نوحى اليهم بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية التقييد بالشرعية توضيح واللام عند الشاعرة لهم الغاية و  
 العاقبة كقول الشاعر له لذي الموت وابنا الخراب لا للغرض لا زانفعال سبحانه لا تعقل بالاغراض عندهم وخالفهم في ذلك المعتزلة  
 وبعض فقهاء الحنفية والمراد بالحكم النسبة الجزئية وقيل للحكم الاصول وهو خطاب الله المعلق بافعال المكلفين واعتراض عليه بانه  
 يخرج الاعتقادات وهي اهم ما يبلغه الانبياء واورده بعضهم على التعريف او بانه لا يتناول من بعث لتقريدين غير كين شعرا  
 لتقريدين موسى آجيب بانه مبلغ الى من لم يبلغ الدعوة سابقا وثانيا بانه لا يتناول النبي الذي اوحى اليه لتكليم نعب فقط  
 كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي آجيب بوجوه الاول التغير الاعتبارية الثاني انك انسلم انه لم يدع الخلق فقد وديانه كان يقول ايها  
 الناس هلموا الي فلم يبق على دين ابراهيم الخليل غيري الثالث ان نبوتهم ثبت كحديث ابى هريرة ليس بيني وبين عيسى نبي كما  
 في صحيح البخاري وقد يشترط فيه الكتاب اي ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبي فانما علم انما اختلف والنسبة بين الرسول  
 والنبي على هذا هب اول انهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح هنا وفي شرح المقاصد ايضا ولكن يدعيه قوله تعالى وما  
 ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية الثاني انهما متباينان فالرسول من جاد بشرع جديد والنبي من لم يات به يد فعه قوله  
 تعالى في اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث ان الرسول اعم لان من الملك والانس والنبي من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان  
 النبي اعم ثم اختلفوا فنقل بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك في النبي واعتراض عليه بما نرى من ان الكتب فانه



ع  
ب  
ج

اربعة عشر نكبا رها اربعة التوااة والايجيل والزبون والفرقان والباقية تسمى بالصنف فعلى ادم عشر صحائف وعلى شيت خمسون  
وعلى ادريس ثلاثون وعلى ابراهيم عشر وروى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر قال بعضهم يشترط في الرسول شرع جديا  
بخلاف النبي فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبي اخر كيو شمع كان يدعو الى شرعية موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل  
رسول كما في القران وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتيه الملك والنبي يجزي ان ياتيه الوحي بوجه اخر من الهام او منام  
ثم ان ثبت ان النبي عام وجب ان يكون الرسول في كلام المصنف بمعنى من ارسل الله سبحانه سواء كان نبيا او مرسل او يكون  
بما زام رسلا من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل كما نالك من الخبر الصادق والمعجزة التامة وتاويل  
الاية اولها لغة او النقل من الرصيفة الى اليمين امر اى شئ خارق اعخالف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل  
تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار مألوفاً عند الطباع نيل هو جاري على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارج للعادة  
تصد به اظهر صدق من ادعى انه رسول الله اى اراد الحق سبحانه بذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهر وخرج بالكرامة  
والاستدراج والاهانة والسجود واعترض على الحد بان محمداً مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه واجيب اولا بان السجود ليس بخارق وان  
ذكره في الخوارق مجازاً وتعليقاً لتوقفه على اسباب مخصوصة كما باشرها احد صد عن الفعل الغريب فهو امر مادي ان قلت فكذلك  
الكرامة تصد عن كل من باشر الولاية مع ان خارق اجتمعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا استطاعة كل ما اراد بل  
كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة الثانية لان سلم ان سحر المتنبى قصد به ظهور صدق لان  
ظهور الصدق متفرج على وجوه الصدق ثالثها ان ظهور الخارق عن المتنبى ممنوع بحكم العادة الالهية غير اذع بالاستقرار بل افادة  
الاشعري واصحابه انه محال غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة وتمام البحث سيجي في التبع ان شاء الله تعالى وهو  
اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصل بالخبر واجيب بان الاستدلال بالخبر  
موقوف على الخبر فالتحيز هو الاصل في افادة العلم اقول يريد عليه ان الخبر المقرون بالقران كذلك مع ان المحققين كالشارح عداه مما  
يفيد العلم ويمكن للجواب اولا بان المصنف لم يرص بافادته العلم وثانياً بان القران قد تفيد العلم او الظن بلا خبر كما اذا بصرت  
بعضها في دار ثم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطن للحدود والكفن والحنوط حاضر بخلاف خبر الرسول فانه لا يمكن كسب  
مدلوله بدون الخبر اى النظر في الدليل تفسير الاستدلال وهو اى الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اى  
الوصول واختار صيغة التكلف لاشتمال الاستدلال على الكلفة والكفى بالامكان اما اولا فلان الوصول بالفعل غير معتبر في كون  
الدليل دليلاً فان الرمان او التفاح مثلاً دليل على مبدع وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانياً فلان الاشاعرة على ان حصول العلم  
بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الامكان خاصاً او عاماً لكن الاول بالثاني انسب و  
الثاني بالاول بصحح النظرية اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة الصفة الى الموصوف عند الكوفيين وللبيان عند البصريين اى بصحح  
من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الايصال على ما فصل في باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد بكون النظر الفاسد



لا يوصل وهل يتلزم للجهل نفيه ثلثة مذاهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قد يما اوصل النظر الاستغناء عن الصانع وقال الجهمي لا ولا لكان نظر المحقق وشبهه للبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفساد من المادة فقط استلزم للجهل كالمثال الذي ذكره الامام والا فلا كالضرب الغير المنتجة من الاشكال كالموجبتين من الشكل الثاني فانها لا توجب علما لصوابا ولا خطأ الى العلم المطلوب خبري قيد بالخبري احترازاً عن القول بالشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من النظائبة والجدل والشعر لان الظن ليس علماً في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المنطقيين قول مؤلف من قضايا يتلزم ذلك المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان للصحة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير اخرى وخلاف الاستلزام لذاته قوله آخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استدلالاً دائماً للعلم بالنتيجة والاستعداد التام يوجب الفيضاً من عالم العقول بلا تخلف والا لكان الفيضان متوقفاً وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وقال الاشاعرة عاوى بمعنى ازالة العادة الالهية جرت بخلاف العلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف لان الصانع مختار المختار لا يحتاج الى مرجح عندهم وقال المعتزلة توليدي وهو ان يوجب فعل اختياري فعلاً غير اختياري كاجباب تحريك اليد تحريك المفتاح واختار الامام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للثنين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير حادث استحتم ان لا يتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو مذهب اكثر اصحابنا ويحكى عن القاضي ابى بكر وامام الحرمين ثم ان ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق ولكن السيد السند ذكر في حواشي العنصرى انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه بل لا انتقال اتفاقاً واورده على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظرد وفع بان المراد الاستلزام النظرى وعندى ان الاستلزام ليس لذاته ولذاته يتخذش عاقل دون عاقل فعلى التعريف الاول للدليل على وجوه الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع اذ لا معنى للنظرى في القياس المركب بالترتيب لصحح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وهما بحث وهوان في قولهم بصحح النظرية وجهان احدهما ان يراد النظر في احواله بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطابين العالم والحادث فيترتب مقدمتان ثانياً ان يراد النظرية في نفسه وفي احوالها على الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح الحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة للجهمي فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظر في ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة للجهمي لان ما ينظر في احواله مفرد وفي نفسه مركب لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح والجواب اختيار الثاني وان الحصر اضافى بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى انه لا يثبتنى على مخالفة الاشاعرة والمكابر في هذا التعريف اشرعى بل هو مخالف اصطلاحى ولذا نجد كثيراً من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئى اخر وهو مذکور في كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكر ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصون باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف اباحت احدها انه يتناول الحد المستلزم لتصور الحد والملزوم المستلزم لتصور لازم البين كالاثنين للزوجية آجيب بان المراد بالعلم التصديقي ودفع بان له لوصح لا يمكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وعكس



ويروى بان لا يخص عاماً بل تحمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الخالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي ومثل غير غيره تانها استناد  
القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولذا انعقادها مع الغفلة عن عكسها ثانياً لانه ان العلم بالتجديت يلزم  
بالمقدمتين اللتين انتجاها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني رابعاً ان انا زى رجلا يقاوم الاسد فتحكم اولاً بان مقاوم  
الاسد ثم يلزم منه العلم بان شجاع فيدخل في التعريف اجيب بان قياس محذوف كبرى اى كل من يقاوم الاسد شجاع خامساً انه  
لا يتناول ما عدل الشكل الاول اذ لا يلزم فيها مع انهم يسمون ادليلاً اجيب اولاً بان سائر الاشكال تسمى ادلة من حيث جوهرها الى  
الاول واشتمالها عليه بالقوة وثانياً بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني ارفق لاشترائكها في اعتبار  
اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا شك ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه  
بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد  
عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدّمات على ما قرره الشارح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا تواتر اجيب  
بان الاول شامل للمفرد والمركب فالحصر في قوله هو العالم اضافي وثانياً بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثم رجع الى  
اثبات قول المصنف بوجوب العلم الاستدلالي فقال ولما كونه اى خبر الرسول موجباً للعلم فللقطع بيان من اظهر الله تعالى  
المعجزة على يد اى من جانبه تصديقاً في دعوى الرسالة والدليل على تصديقه الله تعالى علم حدى يحصل من وقوع الخارق  
موافقاً للدعوى عند المحكم واما مدعى لاوهيته فالبدية قاطعة بكذب فخارق لا يفيد العلم بازاله تعاضد قبل يفيد العلم بان  
الله تعالى استدرج الامتحان الخلق او لما شاء واما الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه الا محالاً فدعواه فارسية الكذاب عالجه  
فعمى وخر في بئر عناب فله وبالحجة فلا تخليط ولا اشتباه ولله على ذلك كازداد قافياً اتي به من الاحكام الشرعية اذ المعجزة  
دليل قطعي على صدق فلوجاز كذب لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال كذا قررناه وفيه بحث من وجهين الاول ان المعجزة اتمام  
تدليلاً على صدق الرسالة لا في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على انه من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم  
عن الكذب وعندى فيه نظر اما اولاً فلا زادت العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فيدور  
واما ثانياً فلان جمهور الاشاعرة لا يتضايقون في العصمة عن غير الكذب حتى جن بعضهم الكبرية وهو والصغيرة عند اهل الجواب يصح  
بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عز الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على  
الصدق في كل حكم شرعي وذكر بعض المحشين ان مراد الشارح بالاحكام الاخبار مطلقاً الثاني ان المعجزة اتماماً في وقوع الكذب  
لا جوازاً فان العلم المحاصل بما عادي والعلم العادي لا ينافي امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الا ان  
ياقوتاً لا ينافي امكانه اجيب بان هذا التقرير على مذهبه الشيخ حيث قال خلق للمعجزة على يد الكاذب محال غير مقدّر الله تعالى ويمكن  
عندنا ان يجاب بان مرادهم للجواز العادي وهذا اظهر واذا كان صادقا يقع العلم بعضهم بها اى الاحكام قطعاً واما كونه اى العلم المحاصل  
بخبر الرسول استدلالياً فلتوقفه على الاستدلال واستحضار عطف تفسيري انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه



اي كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمون واقعه تفسير لكونه صادقا وهذا المقام بحثان الاول ادعى القاضي صلاح الدين  
الرمي على كونه استدلالا بان خبر الرسول انما يحتاج في ثبوته الى الاستدلال اذ لم يلاحظ كونه خبر الرسول فحينئذ يحتاج الى ان  
يقال هذا الخبر خبر الرسول خبر الرسول صدق اما اذا تصونا الخبر بوصف ان خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة  
بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح فخير الرسول يوجب العلم الضروري بلا حاجة الى الاستدلال اجيب بان تصح الخبر بموازاة  
خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالى لتوقفه على اثبات ان ادعى الرسالة واطهر المعجزة وكل من فعل ذلك فهو  
رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقوفا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلالى وفيه نظركان نظرية تصح الموضوع لا يتأني في بدهة  
الحكم بل الجواب ان كلامنا هو في صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بان خبر الرسول وبدا ههنا الثاني لا يتأني في نظرية الاول الا  
تري ان ثبوت الحدوث للعالم نظري ولكن لو تصونا العالم بوصف الممكن فبدى كذا افادة المدقق الخيال الى البحث الثاني ذكر بعض  
المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح و  
تكذيب الصادق قبيح فلما ظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتلبسا للحق بالباطل وهذا سفو وظلم ولا يخفى انه لا يتم على  
مذهب الاشاعرة لانهم علموا لا يقبح من الله شئ بل انما يتم على رأى المعتزلة القائلين بالقيح والحسن العقليين اللهم الا ان  
يقال ان بعض الماتزيدية يوافقون المعتزلة في ذلك والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضا هي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة  
كالحسوسات اي كالعلم بالحسوسات واليد هيئات والمتواترات يريد بالمضاهات ان من اقوى العلوم النظرية حتى كاد الخيرة  
بالضرورة بات وقيل اراد انه علم يقيني واورد على الاول اللصنف لا يقول بالتفاوت في اليقين كما في بحث الايمان ويجاب بان انكر زيادة  
ونقصان اما التفاوت في القوة والضعف في الضروريات فضروري واورد على الثاني ان سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير  
موجب ويجاب عنه بان قصد الرد على من جعل ظنيا وكان حقيقا بالاهتمام لبناء الشرع عليه في اليقين اي عدم احتمال لنقيض و  
الثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك بكسر الكاف وهو الذي يورث الشبهة الباطلة لدفع الحق واعتراض عليه بان عدم  
احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعدة لغويين فالا حسن ان يفسر اليقين بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا  
او غير ثابت فيخرج باليقين الظن والهمل وتقليد المجتهد المخطئ ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبول التشكيك اجيب  
بوجهين احدهما ان مواضع التأكيد يستحسن فيها التكرار وانما أكد ادعى من قال هذا العلم ظني ثانياه ان المراد عدم الاحتمال في  
نفس الامر عند العلم لكن في الحال فقط فخرج الكل اه تقليد المقلد المصيب فخرج بقول والثبات لان معناه عدم الاحتمال في  
المال فهو اي العلم الحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت ولا اي وان لم يتحقق الاوصاف الثلاثة لكان  
محملا مركبا ان لم يطابق او ظنا ان لم يجزم او تقليدا ان لم يثبت فحينئذ لا يكون مضاهيا للضروري في اليقين والثبات ان قلت  
ما مقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكره ابيه وجهين الاول انه ذكر ما قصد المصنف من قوله العلم الثابت  
ببعضها العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت بعلم بمعنى اليقين استدلال على ان مراد المصنف ذلك بقوله ولا لكان

ان العلم الظاهر



جهلاى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يضا هي الضرورى في التيقن او تقليدا فلا يضا هي في الثبات و  
 اعترض عليه ان العلم في مصطلح المتكلمين يتعمل في اليقيني فقط فنقوله يوجب العلم الاستدلالى كاف في بيان كونه يقينيا وقوله العلم  
 الثابت به الى اخره مستدرك اجيب اولابان استعمال العلم في مطلق الادراك مشهور فنقصده فمع الوهم الناشى في قول يوجب العلم  
 الاستدلالى وثانيا بيان بعضهم انكر افادة خبر الرسول اليقين فإراد تأكيد المدعى عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور في قوله اسباب العلم  
 ثلثة كان يعنى اليقيني والظنى فإراد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير ادهنا بل العلم ههنا يعنى اليقين واعترض عليه اولابانه  
 لا حاجة اليه اذ قد صرح في قوله اسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقيني واما ثانيا فلان كان الانسب ذكره عند قوله  
 يوجب العلم لانه اسبق واما ثالثا فلان المناسب ذكره متصل بقوله العلم الثابت واما رابعا فلان الفاء تشعر بان خلاصة ما قبله  
 واما خامسا فلانه يلغو قوله والا لكان جهلا كذا افادة محقق الهند قدس سره وههنا اباحت البحث الاول حكى عن جمهور الشافعية ان  
 الدليل النقلى لا يفيد اليقين لانه يترقف اول على العلم بمعنى الالفاظ والتركيبات في اللغة العربية وهي منقولة بالاحاد من نحو  
 الاصمعي وسيبويه وعصمة مراتها غير معلومة وثانيا على ارادة الخبر هذه المعانى وهذا يعلم بنفى التجنى والنقل والاشتراك وتخصيص  
 العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم المعارض العقلى فان النص المعارض للعقل مؤول وهذا الامور ما يتعد القطع بها و  
 الحق ما ذكره المصنف انه قد يفيد اليقين فان كثير من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم يبق شبهة  
 كعنى الاضطر والسما ووصيعة الماضى والمضارع ورفعه الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قرآن مشاهدا او منقول لتحصل اليقين  
 العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا تقطع بضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها بالبحث الثانى قال  
 الامام الرازى وغيره الدليل النقلى قد يفيد اليقين في الشرعيات اما في العقلية فلا يجزى الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امور لا  
 يمكن للعقل ان يجزم باحد طرفيها نفيها او اثباتها فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقلية فيمكن للعقل بالجزم فيها باحد الطرفين  
 فيحتمل ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا يجزم وتوقف صاحب المواقف في ذلك والحق ان قد يفيد القطع لان العلم الحديث  
 لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيبات ان الخبر  
 صاحب المعجزة اذ لا يجزى يقينا متضادا وادرج عليه ان حصول اليقين بالخبر موقوف على العلم بنفى المعارض فانبات الثانى بالاول دور  
 واجيب بان حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض فنفسه لا على العلم بانتفاء البحث الثالث ذهب بعض المحققين الجامعين بين  
 علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلى في الاكثر ضعيف ولا يخلص عن شوب الوهيات بل قد يعسر الفرق بين البديهي  
 والوهي فلا يعيا بالبرهان الا معضوقا بجلال الشارح او بكتشف الصوفى المتحقق باتباع النبي صلى الله عليه وسلم وحسبك دليلا على هذا  
 خلاف العقلاء وتعارضهم والاستدلالات وايراد الشبهات حتى لا يستفيد الناظر في كتبهم الا تحيرا وشكافا قيل هذا اعلم فنادى فخير  
 الرسول العلم اليقيني انما يكون في المتواتر فقط واما اذا كان الحديث منقول بالاحاد فلا يفيد الا الظن كما تقر في اصول الفقه فيرجع خبر  
 الرسول الى القسم الاول اى المتواتر فلا يكون تماما ثانيا مقابلا للمتواتر قلنا حاصله منع للحصر في قوله انما يكون في المتواتر فقط الكلام اى



قولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من نبي بكر الفاء اي الفم ارتوات عنه ذلك خبرا وبغير ذلك كالاتهام ان امكن له  
يجزم بخلاف العقلا في حياص الجواب ان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي ثبتت ازخيرة وليس هذا الثبوت منحصرا في التواتر في نفس الامر  
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون من فيحصل لهم العلم اليقيني بان خبر الرسول بلا تواتر بالمشاهدة ولا يمكن ان يخلف الله سبحانه في  
بعض الاشخاص طريقا اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالاتهام الصحيح والمنام الصالح وادراك بلاغته الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم  
واسلوب كلامه كما روي عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم كما يعرف احدنا الشعر البليغ عن غيره بالذوق  
وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند صاحبه واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاحاد فانما يفيد العلم  
لغيره من جهة في كونه خبر الرسول وهي الاحاد يحج عليهم الغفلة والسهو الكذب فان قيل فاذا كان متواترا ومسموعا من في رسول الله  
صلى الله عليه وسلم كان العلم للحاصل به ضروريا لثبوته بالتواتر والمشاهدة كما هو حكم سائر التواترات والحسوسات الاستدلالية فلا يجر  
قول المصنف بوجوب العلم الاستدلالي قلنا حاصل الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضرورة  
هو الاول والاستدلالي هو الثاني والكلام في الاول العلم الضرري في التواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا  
المتعنى اي كونه خبرا هو الذي تواتر الاخبار به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان عمو  
ميلة النبي متواترة مع كذب مضمونها والعلم الضرري في السمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع  
وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانا كثيرا ما نسمع الكلام الكاذب عن قائل بالمشاهدة والاستدلال  
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله في الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم الاول مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر  
رواه الشافعي في الامم عن ابن عباس ورواه الترمذي والدارقطني من حديث عمر بن شعيب عن ابيه عن جده فروعا واخرج البيهقي عن ابن عباس  
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو عطي الناس بدعواهم لادى ناس ما ورجال واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا  
الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدر فضل المحكمات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وايناه الحكمة  
وفصل الخطاب علم بالتواتر ان خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتشليل ولا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى والمشهور ما يكون في  
الاصل خبرا حاد ثم يشتهر بين العلماء في اخذونه بالقبول واعتراض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد صريح في انه  
متواتر فلا يدفعه الا بقول من هو اوثق منه وعندى ان الحق مع المدقق قطعا كما يظهر للنظر في صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولي  
قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره في قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار وهو اي العلم بان هذا الحديث خبر الرسول  
ضرري ثم علم منه اي من كونه خبر الرسول ان يجب ان يكون البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو استدلالى بان يقال هو خبر الرسول  
وكل ما هو خبر الرسول فمضمون حتى وهذا مضمون حتى فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم قيد بذلك لان الخبر الصادق بدون هذا القيد  
لا ينحصر في النوعين اجماعا فان الكذب قد يصدق لا ينحصر في النوعين المتواتر والنبوي بل قد يكون خبرا لله تعالى فان ما اخبر الله  
تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج قد افاد لها العلم القطعي او خبر الملك لان ما اخبر به جبريلا



الرنباء كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الاجماع هو اتفاق المجتهدين من ائمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم وقد ثبت بالقران والحديث المتواتر  
 ما اجمعوا عليه فهو حق والخبر المقرن بما يرفع احتمال الكذب اي خبر الواحد الذي كان مع قران عقلية دالة على صدقه كالخبر يقدم زيد  
 عند تسارع قوم الادارة استقبالا لوفائق بعضهم في هذا المثال وقال هذا لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثالا اوضح وهو الخبر بموت زيد  
 مع ازدحام الناس على بابه يكون والنساء سوات الوجوه نائحات عليه والتحت والكفن والحنوط حاضرة فان العقل يقطع بموت واعلم ان  
 الخبر المقرن محل خلاف العلماء فالجمهور على انه لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظام من المعتزلة ثم امام الحرمين وحجة الاسلام الى  
 انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المنكرون بوجوه اولها ان القران التي يذكرها قد تنكشف عن باطل فربما يكون  
 قد تحققت سكتة ثم تغفل عنه او يريد السلطان قتل فيجتمعا على النجاة بذلك واذا اخبرت السامع بحديث السكتة او السلطان تشكك اليقين  
 لا يقبل لتشكك اجيب بان القدر في توينه خاصة لا يقدر في القران كلها الثاني لو كانت القران هي المفيدة للعلم لجاز تخلف العلم عن التواتر  
 لفق القران وهذا الحق سخي فجدلان النظام يقول لقران قد يفيد العلم لانها هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خلوه المتواتر عن القران  
 بل تولى القران توفر الخبرين الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان التواتر لما اوجب العلم في موضع او جبه  
 في كل موضع وهذا ايضا سخي لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بل افادة بل مع القران بحيث كملت لزم العلم عند وقال  
 الامام الرازي في الحصول القرينة تدفيد العلم الا ان القران لا تفي العبارات بوصفها ومن استقرأ العرف عرف ان مستندا اليقين  
 في الاجماع ليست الا القران ثبت انما قاله النظام حتى انتهى ملخصا وهو هنا فروع على القول بالقرينة الاول ذهب الاستاذ ابو اسحاق  
 الاسفرائني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر كذا ما كان على شرطها وعندنا فيه نظر الثاني  
 قال الامام ابو بكر بن تارك الخبر المشهور اذا كان سالما عن ضعف المرأة والعلل لقاعدة افاد العلم النظري الثالث قال الامام ابن حجر  
 العسقلاني في شرح الخبث للحديث الذي يرويه حافظ متقن عن مثله اذ لم يكن غريبا افاد العلم النظري كالحديث الذي رواه احمد  
 ابن حنبل ويحيى بن معين عن الشافعي والشافعي والليث بن سعد عن مالك قلنا حاصله ان الحصر يبنى على عادة المشايخ من  
 المسامحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق فخرج خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم  
 للانباء فقط مجرد كون خبرا مع قطع النظر عن القران المفيدة لليقين بدلالة العقل فخرج الخبر المقرن كالخبر يقدم زيد لا العاقل  
 يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا لغير الله او خبر الملائكة انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الوعامة للخلق اذا  
 وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمه حكم خبر الرسول فلا يكون قسما اخر وخبر اهل الاجماع في حكم  
 المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منهما خبر قوم يجزم العقل بصدقهم ولكن هذا الجزم بدعي في المتواتر ونظري في  
 الاجماع وقد يجاب عنه اي عن النقص بخبر الاجماع بانه لا يفيد بمجرد اى مجرد كونه خبرا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة  
 حاصل الجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم مجرد كون خبرا مع قطع النظر عن الاستدلال بخبر اهل  
 الاجماع ليس كذلك فلا يضر للحصر لغيره وجعز المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول ولذا جعل استدلالنا يدفع للجواب بان خبر الرسول



ايضا لا يفيد العلم بمجرد كون خبرا بل لا بد من الاستدلال بان خبر صاحب المعجزة وذلك قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلالى فلو صح  
 جوابكم لزم ان يخرج خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل افهمه الشارح ولحق ان غرض المجيب ليس اخراج خبر الاجماع  
 عن المقسم كما زعم الشارح بل غرضه ادراج هذا الخبر في خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما علم بالقران والحديث وهذا الجواب في غاية  
 اللجاجة واحسن من جواب الشارح مراتب واما العقل في اللغة القيد يقال عقلت البعير اي قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا  
 ادراك يمتاز به الانسان عن البهائم وذلك لانه كالقيد عن ارتكاب القبائح وهو قوة القوة كيفية في الشيء يكون مبداء لفعله و  
 تاثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبداء الانفعال والتاثير وهو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة  
 والمحققون على انه المشار اليه باننا نعمت وانه العاقل والمكلف وهذا البدن التام واختلف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع لا يغيرها  
 الا خلق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والامام الغزالي جوهر مجرد ليس خلقا في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف وقال  
 النظام احد اكابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتقد عند المتأخرين من الاشاعرة  
 بها استعداد للعلم الاستعداد تيارشدين وفي الاصطلاح كون الشيء قابلا لتاثير الغريب والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة  
 وقريبة اي بتلك القوة استعداد للعلم المفاضة من المبداء الاعلى فيها ضرورية او كسبية والادراكات قيل عطف تفسيره  
 قيل اراد ادراك الحواس وفيه ان حاصل للبهائم ايضا وعندى ان اراد بالعلم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالادراكات  
 ما يعيم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصله للنفس من مبداء الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف  
 على تكامل البدن وحواس ولهذه القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القالبية المحضة كما في الاطفال وتسمى لعقل  
 الهولاني تشبها لها بالهولي والمرتبة الثانية ادراك المنصنات والقضايا الضرورية وتسمى العقل بالملكة لحصول ملكة الانتقال من  
 العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضرريات وتسمى العقل بالفعل والمرتبة الرابعة  
 حصول المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات في دار  
 الدنيا قيل لا والصحيح ان لا يبعد في الانبياء وكل اتباعهم وقد تجعل هذا الاسم والمراتب للنفس من حيث استعدادها وقد تجعل  
 للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظرية ملحقة فاحفظ ولا تحبط وهو المعنى بتشديد الياء اي المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد  
 بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد الحاسبى احد اكابر الصوفية ومختار الامام الرازي غريزة الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها  
 من اول الفطرة بمعنى مفعول من الغريب العين المعجزة فالراء المهملة فالهجة وهو ادخال الشيء في الشيء بحيث يستحكم فيه يقال غرنت الرمح  
 في الارض يتبعها اي يلزمها العلم بالضرريات البارداخلة على مفعول العلم وفسرها بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وامكان  
 الممكنات والمراد جنس الضرري فان العاقل قد يخلو عن بعض الضرريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصور والتصديق  
 الضرريان بمدكاتها كالاكمة والغنمين لا يتصور ان ماهية الالوان ولذا قالوا ولا يصدران بوجودها تصديق الحس والوجدان بل  
 قد تخلوا عن البدني الاول الذي هو اقوى الضرريات لعدم تصور طرفي القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلافة الالات



هي الحواس الظاهرة والباطنة وتفيد بسلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه <sup>التي</sup>  
 لا يخلو عن هذه الغريزة ولكن لا علم له لضعف حواسه وههنا بحثان البحث الاول ان قلت كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد  
 اطلق العلم في الاول وخص بالضرريات في الثاني قلت المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان  
 حصول الضرريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المعطوف محذوف اي والنظريات اوبان الباء للاستعانة  
 اي يتبعها علم النظريات باستعانة الضرريات وكلاهما تحلف البحث الثاني لا يخفى ان العقل يهذب التعريفين على ما ذكرناهما غير العقل الذي  
 يتعلق به تكليف الشارع وان اردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالغريزة الطبيعة المستحكمة  
 لا الموضوعية من اول الفطرة وان كان المشهور هو المعنى الثاني فافهم وقيل جوهر يدرك به الغائبات اى غائب عن الحواس من الجواهر الخفية  
 والمفهمات وينبغي رادة النظريات منها خاصة بالوسائط اى الدلائل والحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة  
 ولكن اصطلح غير معروف ولذا قال قيل اربعين الجوهر الذي يفيض القوة العاقلة على النفوس كما ستعلم ولكنه غير مراد هنا فلذا قال قيل العلم  
 ان العقل يطلق على معان كثيرة متخالفة ومتقاربة زيديان نذكرها في ابحاث حفظ الناظر عن الخبط البحث الاول فيما يسمى بالعقل و  
 هي امور فاحدها ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات باذن خالقها غير متعلقة بحجم  
 زعم انما اول ما صدر عن الواجب وانها كالات له في ايجاد غيرها وانها الملائكة المقربون وان عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل  
 المدبر لعالم العناصر وثانيها ما اتفق علماء الاصول الخفية بما وراه الزهر وهو جوهر جسماني نزل في حداث اول مخلوقات الله سبحانه مستند  
 بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يمتاز به الانسان عن البهائم وقد ذكرنا تعريفات كثيرة متقاربة فيها  
 قوة يصير بها النفس مستعدة للعلم ومنها استعداد النفس للعلم واراها بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد فالعقل بهذا المعنيين  
 حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضرريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية او نظرية  
 ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضرريات ومنها العلم بالضرريات ومنها قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف والعقل  
 بهذه المعاني ليس بحاصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز ومنها ملكة تتصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها مصالحة يعرف عواقب  
 الامور وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها واختلف  
 في ان العقل الذي عليه التكليف اى معنى من هذه المعاني الثمانية فقيل الاول بشرط كمالها وقيل الرابع وقيل الخامس وقيل السابع  
 وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او كواحد ثم انما قد الشارع التكليف بالبلغ لان الادراك يزداد شيئا فشيئا من حين الصبي او يقوى  
 في حوالى هذا السن والوصول الى حد قويا بما يتعد معرفة فقد الشارع بالبلغ له مهلة معرفة البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان  
 العقل الانساني من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس قابلة لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها  
 فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية وهذا هو مذاهب علماء ما وراء الهرم بل فورا انهم يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادنا بخلاف  
 الحكماء فالعقول عندهم عشرة مجردة تدرية وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب



قرب المزاج من الاحتدال وبعده وبحسب صغر السن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتزكها والسبب في ذلك ان كلما كان البدن اعدداً اكمل  
 والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما كسبت العلوم زادت تناسباً بالعقل الفياض اكثر الفيض  
 عليهم وهذا الامر عادي عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء بالبحث الثالث اختلف في محل العقل و  
 النصوص والتعليق على انه القلب كقول تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بما يريدون الى الامام ابو حنيفة ان محل الدماغ لان الضوية اذا  
 اصابته الراس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كاسب العلم القوي الدماغية ومستقرة القلب وذهب للحكماء الى ان محل الادراك  
 البرئية هي الحواس الظاهرة او الباطنة ومدلك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويرافقهم كلام الامام حجة الاسلام  
 الخزالي وفي كلامه ان القلب يطلق على المصنعة الصورية وعلى النفس الناطقة والمراد به تلك النصوص هي النفس والله اعلم فهو  
 سبب للعلم ايضا كالحواس والخبر صريح بذلك اي يكون سبباً في العلم كما سبق لما نيه من خلاف السمنية بضم ففتح ثم من كفال  
 الهند منسوبون الى بلدة سوت زعموا انه لا طريق الى العلم الا للحس والملاحظة ثم من العجم ظاهرهم الرنض وباطنهم الكفر مقصودهم  
 ابطال الاسلام قالوا لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى المعلم الذي يأخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المنحفي وزير عوز ان  
 ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفعله اهل السنة وكذا تفسير سائر النصوص بل لها معان اخرا لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات  
 فنظر العقل لا يفيد عملاً عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الالهيات قالوا العقل يفيد العلم في الفنون  
 الرياضية من الهندسة والحساب والساحة والرصد ونحوها لا تعلم منتظمة على نظام يقيني لا في الالهيات بعد ها عن الفهم ففان  
 الامر فيها الظن والاخذ بما يليق بالعملة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا نفاذ في الطبيعات ايضا وهو المذكور في شرح المقاصد و  
 ما ذكره هنا موافقاً لشرح المواثف حاصل كلامه التارخ ان المسئلة كانت معتزك الافكار فكانت حرية بالتاكيد ولم يكن باس في التكرار  
 وكذا قول في الخبر يوجب العلم الاستدلال ولم يعتد بالخالف في الحواس لانكاره ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استند السمنية  
 بوجه احد ها ان العلم بازال الاعتقاد الحاصل بعد النظر حتى ان كان ضرورياً لم يظهر خطأه ولكن نرى المذهب تنتقل وان كان  
 نظراً بالزم التسلسل لاحتياجها الى نظري اخر اجيب بان ما ظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والكلام في صحيحه الثاني  
 المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لان العقل لا يتوجه الى حكيم في ان واحد والمقدمتان الواحدة لا تنتج اجيب اولاً بان عدم الاجتماع  
 ممنوع ولذا الحكم بالتلازم بين طرفي الشرطية وثانياً بان التوجه غير العلم والمقدمتان تجتمعان في العلم وان لم تجتمعا في التوجه الثالث  
 للزم بان العلم الحاصل بعد النظر حتى يكون موقوفاً على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضرورياً وان لم يقع نظراً معارضاً للنظر  
 ولا نظراً او لا تسلسل اجيب بان النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان  
 كان معلوماً نطلب تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً لم نعرف بعد الحصول انه هو اجيب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه  
 فيطلب للثاني ويعرف بالاول واستدل الملاحظة بوجهين احدهما ان نرى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلفا في اعظيما ولو كفى العقل  
 لم يكن خلاف اجيب بان الخلاف من الاطراف الفاسدة ثانياً ان العقلاء يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو الى المعلم فكيف



في العلوم العقلية الصعبة اجيب بان يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المهندسون بوجهين احدهما ان ذات الحق سبحانه غير  
 متصور في التصديقات فرع تصورات اطراف اجيب بان التصور بوجهما يكفي ثانياً ان اقرب الاشياء الى الانسان نفساً واختلفوا  
 فيها اختلافات فاحشاً فليل محدد وقيل جسم حال في البدن وقيل الدم وقيل النفس الى غير ذلك حتى قيل لا يعلم الا الله تعالى  
 فكيف يعرف بعد الاشياء اجيب بان هذا يدل على الصعوبة ونحن نعلمها وقولنا بنا على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الالهام اي  
 الافكار علة لخلاف الكل على ما هو الظاهر لو كان العقل سبباً للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف  
 العقلاء كثير فليل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوى ثابتة ولجزء باطل وقيل بالعكس الى غير ذلك فعلم ان العقل غير مفيد  
 فيها وذكر المدقق انه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا للسمنية لان دعوتهم تعلم الرياضيات وغيرها وليس في الرياضيات كثرة اختلاف  
 فالدليل لا يكون مثبتاً لدعوتهم وعندنا في نظرها اولاً فلان توجيه شبهات الخصم بجمع ضائع واما ثانياً فلانه يكفي السمنية ان يكون  
 نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا يتأيد قلة الخلاف او انعدامه في بعض اقسامه وللجواب ان ذلك اي كثرة الاختلاف التناقض  
 لفساد النظر من بعض النظائر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على ان التمايز بين الصحيح و  
 الفاسد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم افادة النظر الصحيح ثم ذكر جواباً ثانياً على طريق النقص الاجمالي بقوله على ان ما ذكرتم  
 من ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض اي يثبت التناقض  
 بين مدعاكم ودليلكم وهذا كقولهم يدور ويتسلسل اي يثبت الدر والتسلسل ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على ان الاستدلال غير  
 مخصوص بالمهندسين ومن خصصهم قال في اثبات التناقض ان نسبة عدم المعلومات الذاتية تعالى من قبيل المنظر والالهيات  
 بقى ههنا بحث وهو ان الامام الرازي قال لا نزاع في ان الظن يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين ولعلمهم يدعون في هذه المسئلة  
 الظن لا اليقين فان زعموا في جواب الجهل انه اي ما قال السمنية واشباههم معارضة للفاسد وهو قول الجمهور النظر يفيد العلم  
 بالضرورة بالفاسد وهو قول السمنية ان كثرة الخلاف لبطان النظر والمخاص ان يقولوا لا تدعى ان ما ذكرنا استدلال ونظير هو  
 دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثله وقع في كلام الناظرين لا لزوم الخصم قلنا لا يخلو اما ان يفيد ما ذكرتم شيئاً من العلم فلا يكون  
 فاسداً ولا يفيد فلا يكون معارضة لازمة للمعارضة اثبات ما انكره الخصم فما لا يفيد الاثبات لا يكون معارضة واورح عليه انفساده  
 في نفس لا ينافي كونه ملزماً للخصم فان قيل هذه شبهة مشهورة او حها المنكرون للنظر كون النظر مفيداً للعلم اختلفوا في القضية  
 التي هي محل النزاع فقال الامام الرازي مهمل اي النظر يفيد العلم وقال الامام في كل نظري صحيح والمقدمات القطعية لا يعقبه  
 ما ينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف ما ادعاها الامام سهل البيان لكنه قليل الجدوى اذ الجزئيات لا تثبت  
 بالمهمل بل بالكلية قلت وعلى الكلية يحل كلام شارح ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فلير  
 عاقل ينكره وان كان نظرياً لم تثبت النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر المعين العلم بافادته هذا النظر المعين العلم وتوضيحه انك  
 ادعيت ان كل نظري صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فاني دليل ائمة عليه يكون فرداً من افراد



النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية فحكم دليلك وهو كونه مفيداً للعلم يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل  
نظر صحيح مفيداً للعلم فلما ثبتت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوس  
قبل أي حاصل الضر وهو توقف الشيء على نفسه وذلك لأن الضر هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ووقع في كلام  
القدماء أنه تناقض وتوجيهه أن المثبت بالكسر يكون معلوماً قبل أن يعلم المثبت بالفتح فيلزم أن يكون الشيء الواحد معلوماً ومجهولاً  
معاً وهو تناقض قلنا للجواب بوجهين أحدهما اختيار الشق الأول كما اختاره الإمام الرازي والضروري قد يقع فيه خلاف أما العناد وهو  
انكار الحق عمداً لرد الخصم أو لقصور في الإدراك أي في تصور طرف القضية فالحاصل أن قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بديهية ولكن  
وقع الخلاف فيها العنادكم أو تصور عقولكم وهذا الخلاف لا ينافي البديهية كيف تدانك السوفسطائية البديهيات كلها فإن العقول متفاوتة  
بحسب الفطرة أي من أول الخلقة ويحكي فيه خلاف المعتزلة زعموا أن العقول في الفطرة على السواء لأن التكليف على المكلفين بالسوية  
فلذا مناطه وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس بممارسة العلوم والتمرن فالتأملات قلنا التكليف كيفيه أدنى مراتب العقل باتفاق من العقلاء  
لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاعتماد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر إذ الفرق بين عقل الأتلاطون وهبنقة وان تمرن و  
كسب الظاهر من الشمس واستدلال من الآثار لعله أراد الآثار والشاهدة عن أولى العقول فأنارى بعضهم يستخرج من دقائق العلم والصناعة  
مآلا يستطيع الآخرون فهمه دقيقه منها ولو بذل جهدا في تمام عمره وشهادة من الأخبار لعله أراد الأخبار المحيكة عن العقلاء والمحقق ويحتمل أن يراد  
بالآثار الأخبار ومعاً أو بالآثار فقط الأحاديث كقول عليه السلام هنا تصات العقل والدين وهو صحيح ويروي في التفاوت بين العقول اتحاد  
أخر كثيرة إلا أنها موضوعة فمنها أن الرجل يكون من أهل الصلوة والجهاد ما يخرجى الأعلى قد عقله قال ابن القيم موضوع ومنها أفضل  
الناس عقل لناس ومنها ما يرتفع الناس عدداً في الدرجات وينالون الزلفى على قد عقولهم قال العقلاء في موضوعه أن وقد يردى تبارك  
الذي قسم العقل بين عبادة وفي المختصر مرسل ضعيف وبالجملة ذكر غير واحد من الأئمة أن كل حديث في العقل فهو لا يثبت وذكر  
بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطرب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلوا الناس على قد عقولهم  
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام أنزل العقل من السماء مثقالاً والمثقال درهم ودانقان ونصف جبة تقسم بين الثلاثين فأعطى أربعة دنانير  
للأنبياء ودانقان للعالماء ودانقن للعلماء ونصف دانق للبتجار ونصف جبة لأهل الرساتيق ولا شك في أن كذب موضوع والجواب الثاني اختياراً  
الشق الثاني وهو مختاراً أمام الترومين كما قال والنظري أي قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات لا يعبر  
عنه أي عن هذا النظر المخصوص بالنظري لا يكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً من أفراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من أفراد موضوع  
الكلية ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكلية فلا بد من أن يقال قولنا مبتدئ العالم متغير وكل متغير حادث بدل عن المبتدئ يفيد العلم  
بحدوث العالم خبرياً بضرورة أعلم أن من زعم أن المدعى مهمل يكتفى بهذه القضية الشخصية لا فادتها أن نظراً ما يفيد العلم لكن يرد عليه أنه  
يمكن للخالف أن يدعى في كل دليل القناه أن هذا ليس من أفراد النظر المفيد فلا بد من إثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح فلذا  
أراد الشارح أن يجعل هذا الحكم كلياً فقال وليس ذلك أي إذا ذهبتين القضيتين العلم بحدوثه خصوصية هذا النظر وهذا بالبديهية



لأن قطع بحصول العلم في كل تركيب يشابهه في صحة الصورة والمادة بل لكونه صحيحاً مقبولاً بشرائطه من إيجاب الصغرى كلية الكبرى  
 فيكون كل نظر صحيح مقبول بشرائط مفيد للعلم فحاصل الجواب ان المثبت بالفقر هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر  
 اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم والمثبت بالكسر قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المخصوص من غير اعتبار كون هذا  
 الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفقر حكم الدليل من حيث انه نظر والمثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه  
 نظراً فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه لتغير الحثيتين ثم اعلم ان لهم في تحرير النظر المخصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية  
 الضرورية عبارات اولى ما ذكره الشارح فالنظر المخصوص هو قوله قولنا العالم متغير كل متغير حادث يفيد العلم بحوادث العالم  
 بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقبولاً بشرائطه انتهى فاذا جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعاً  
 وقلنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية الحاكمة بصحة كل نظر مقبول بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه  
 الشخصية الا الى تصح الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا نحتاج الى ان نعلم انه من افراد النظر ام لا الثانية ما ذكره شارح  
 المواقف وهو ان يقال النتيجة في كل نظرياً سي معلوم الصحة مادة بصورة لازمة لزوماً نظرياً ما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك  
 فهو حق قطعاً فالنتيجة في كل نظرياً سي صحيحه قطعاً هما ان قضيتان بدئيتان تفيدان العلم بالضرورة فهذا هو النظر المخصوص  
 فاذا جعلنا ذات موضوعاً قلنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية في تحقيق هذا المنع اي منع الزيادة  
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض عليه بان الشخصية كيف تكون ضرورية مع انها داخل في تلك الكلية في الواقع فاما ان  
 تثبت بنظر آخر وهم جراً فيلزم التسلسل اذ يعنى فيلزم الدراجيب بان الشخصية ضرورية مثبتة بالكسر اذا اعتبرنا موضوعها من حيث  
 ذاته ونظريته مثبتة بالفقر اذا اعتبرنا موضوعها فرداً من افراد النظر القضايا تختلف في ذلك بحسب العنوان فان قولك صانع العلم  
 موجه نظري وقولك الواجب موجه بدئى كذا افادة بعض المحققين ولا يخفى ان فيما اختاره الامام خلاصاً عن هذه التكاليف وما  
 ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للموصول والضمير للعلم وزعم بعض من يدعى العلم ان بمعنى الباء والضمير للعقل  
 بالبداهة اعلم ان لهم في البدئى والضرورى اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر وايضاً في كلام الشارح نوع تخطيط فلنقدم حكاية  
 مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدليل تنظري ويسمى الكسبي والاستدلالى كالعلم بحديث العالم وان حصل  
 بلا دليل ضرورى منقسم الى سبعة فمنها اولى يسمى البدئى لا يحتاج الى غير تصديق الطرفين كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ومنه نظري  
 يحتاج الى واسطة حاضرة معها كالعلم بازا الاربعة منقسم بمساويين ومنه حسي كالعلم بالبصرات ومنه وجداني مدرك بالحواس الباطنة  
 كالعلم بالجويع والعطش ومنه حسي كالعلم بان القمر مستضيء بالشمس ومنه تجريبي كالعلم بازا السامههلهل ومنه تواتري كالعلم بوجوب  
 بغداد وتاثيرها ان العلم ان حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالى وان حصل بدئى ببدئى ضرورى منقسم الى سبعة ولا فرق  
 بين الاصطلاحين الا ان البدئى على الاول قسم من الضرورى وعلى الثاني مساوية وثالثها ان العلم ان كان للقدرة مدخل في حصوله  
 فاكسبي منقسم الى نظري حسي وتجريبي تواتري والنظري فظاهره الحسي فلا يضر الحالت الى المحسوس ارمقداً اختياري اما الثلاثة الاخير فمفسرهما على

الاحسان العقل رزان كماله القدره



مدخل في حصوله ضروري منقسم الى ادنى ونظري ووجداني ورابعها ان العلم ان استقل القدرة في حصوله فالتساوي وهو الحاصل  
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل فضروري منقسم الى اقسام السبعة فان الحسي والحسي والتجري والتواتري وان كان للقدرة  
 مدخل في حصولها لكن القدرة غير كافية فيها لانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدربل تترقب على امور لا تعلم ما هي وكيف حصلت  
 خامسها العلم ان كان بلا اختيار فضروري والا فكسبي منقسم الى ضروري حاصل بلا استدلال واستدلال حاصل معه وفي تفسير  
 الاختيار وجهان احدهما مدخلية الاختيار ثانيهما استقلالها كما هو في الوجه الثالث والرابع ثم رجع الى التشرع فنقول لظاهر عند  
 المصنف اختيار الاصطلاح الثاني ولا اعتبار على عبارته ولكن الشارح فسر بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل الحمل في قوله  
 ما ثبتت منه بالاستدلال فهو التساوي من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يوزن انسانا فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من  
 التكلف والذي حمل عليه توجيه كلام البداية وذا عجب كالنعامة تنزك بيضها وتخص بيض غيرها اي باول التوجه اي توجه  
 العقل والبداية في اللغة اول جرى الفرس من غير احتياج التفكير اي النظر واورد عليه ان الحاصل باول التوجه في اصطلاحهم  
 هو البدوي الاول وما لا يحتاج الى التفكير الاول والحسي والحسي والتجري ونحوها ففي الكلام نوع تنازعا فلا فضل ان يقال من غير  
 احتياج الى شيء اخر من نحو حس واحد من او تجريرة اجيب اوله انه اراد بالتفكر المعنى اللغوي لا النظر والمعنى من غير احتياج الى الملاحظة  
 امر اخر من فكر واحد ونحوه وثانيا بان قوله من غير احتياج تفسيره اول التوجه فليس معنى الاول توجه ما يخص الاوليات بل معناه  
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول التوجه بيانا للمناسبة بالمعنى اللغوي وفيه نظر لانه انما يصح لو حمل عبارة المصنف على الاصطلاح  
 الثاني من ادراج الحسي والحسي والتجري في الضروري ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الخامس فانها في الاكتسابي فهو ضروري كما علم  
 بان كل الشيء اعظم من جزء فانه بعد تصدق معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم  
 ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه ومثل هذا التفاوت الفاحش انما يتصور بحسب العادة في الرجم عند تكون  
 الجنين وهذا بانصراف اكثر النطفة وما يمد لها من دم الطمث الى خلق عضو احد اما بعد التولد فلا يتصور هذا العظم للفاحش  
 في اليد عادة ولو توهم اكثر ما يتوهم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام هو انه يجوز ان يخلق الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهد  
 هو التمثيل بالرجل وهذا ليس بعيد فان دار الفيل يعرضها من نفق بلغم وسواد فيها فتعظم جدا مع انها عضو عظيم فلا بعد ان  
 يزيد على بقية البدن لم يتصور معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وقد يشكك  
 برجهين آخرين احدهما ان الجسم مركب من الهويولى والصوتة ولا يجوز ان يقال انه اعظم من احدهما اجيب بان المراد الاجزاء  
 المقدارية وهي المتبادرة عند الاطلاق ثانيهما انه لا يصح عند القائلين بتكوين الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية  
 في الكل لا يتصور بدون ثبوت الاصغرية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبتت منه بالاستدلال الى  
 بالنظر في الدليل سواء كان الاستدلال من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا ويسمى الدليل يليا  
 بكسرتين فتشديد منسوب الى لمر يكسر ففهم ان من المعلول الى العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا ويسمى الدليل انيا بكسرتين



فتشديد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخصر الاول باسم التقليل والثاني باسم الاستدلال للتفرقة فهو  
الكتسابي اى حاصل بالكسب وهو اى الكسب مباشرة الاسباب اى استعمالها واصلة تلاقى الشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة  
الآخر بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات عطف تفسيرا للصرح في الاستدلاليات وكلاهما بصغار بالكسر اعجام الغين كوش زهران  
وتقليل الحدثة اى تحريك العين نحو البصرات وسميت حدثة لاحراق الجفن بها اى احاطتها ونحو ذلك في الحسيات كوضع  
الشموم على الانف ونشق الهوام ووضع الكف على الملموس ووضع الطعوم على اللسان وبالجملة فهذه العلوم الحسية يكون للاختيار ودخل  
فيها بحيث انشاء العقل كسبها بصرها للحواس اليها وانشاء لم يكسبها بصرها للحواس عنها كتمبيض الدين وسد صمخر الاذن فحق اخلت  
في الاكتسابي وادرج عليه ان قولكم الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كنصو الطرفين والتوجه فينبغي ان يكون  
الكتسابي اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ما سوى نصو الطرفين والتوجه فالكتسابي اى اذا تقرر ان الاستدلالى ما ثبت  
بالدليل والاكتابي ما حصل بالاختيار فالكتسابي اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى الذى يحصل بالنظر في الدليل  
فكل استدلالى اكتسابي لان النظر في الدليل اختياري ولا عكس اى ليس كل اكتسابي استدلاليا كالبصائر بالكسرى كالعلم  
الحاصل بالثبوت للحاصل بالقصد والاختيار فهو اكتسابي الاستدلالى واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتسابي على ما ثبت  
بالاستدلال على ما قرره شارح هو نحو قولك ما كانا نانا فهو حيوان ولا يخفى على العارف باساليب الكلام انه غير جيد في  
هذا المقام لانه يفوت المقابلة التى تصدها المصنف بيز قوله بالبداية وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضرورى منحصر  
في ما ثبت بالبداية فينبغي ان يخصر الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد  
تعريف الضرورى والاكتابي فالانصب تفسيرا حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثانى من الاصطلاحات الاربعية وما اورد على  
تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اجمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسى والتجربى والحدى والترارى لانها ليست تحصل  
بأول التوجه حتى تدخل في الضرورى ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتسابي وقد يجاب بانها حاصلة بأول التوجه على تاسخ  
المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدى والتجربى ونحوها كما مر في بحث حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط  
وازنوسط فيها حدس او تجربىة ونحوها واما الضرورى فقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما في كلام المصنف ويفسر الضرورى  
حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق وهذا التفسير منقول عن القاضى ابو بكر الباقلانى اى يكون حاصلا من غير اختيار  
للخلق وتفسير كلام القاضى بهذا ما اختاره الشارح ادخالا للحسى والاكتابي والمعلوم من كلام السيد السندى في شرح المواظف  
ان معنى كلام القاضى ان لا يستقل تدية الخلق في حصوله فعلى هذا يكون الحسى من الضرورى وقد يقال الضرورى في  
مقابلة الاستدلالى ويفسر الضرورى حينئذ بما يحصل بدون نكرو ونظر في دليل ومن ههنا اى من اختلاف اصطلاحهم في  
تفسير الضرورى جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا وهذا على التفسير الاول اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار  
بعضهم ضروريا وهذا على التفسير الثانى اى حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض بين كلام صاحب البداية وهو الامام



نو الدين البخاري ووجه التناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدلاني فجعل الضروري  
 قسما للاكتسابي اذ قسمه ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع التناقض ان الضروري الذي هو قسم الاكتسابي غير الذي  
 هو قسمه وهو التناقض الاشتراك الاسمي حيث قال ان العلم للحادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم الى هذه الاقسام  
 نوعان ضروري وهو ما يحدده الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده قيل يدل على ان الوجود زائد  
 وهو خلاف مذهب الاشعري وعندى انه اعتراض سخيف فاز الاضافة كثيرا ما تقع بين اسمي الشيء لتغايرا اعتباري  
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نو الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والالام ويشترك  
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يحدده الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اى كسبه وانما لم يضر  
 لتلايد هب وهم البتدى الى ارجاعه الى الله سبحانه وهو اى الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترك  
 فيه الحيوانات اذ لها الاصغاء وتقليب الحدة واسبابه اى العلم ومن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الحواس السليمة والخير  
 الصادق ونظر العقل اذ توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اى  
 باول التوجه من غير تفكر قد مر البحث عليه فيما سبق من كلام الشارح كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلاني يحتاج فيه الى نوع  
 تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورده عليه ان الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن القسمين واجب  
 اولا بجعل قوله من غير تفكر تفسيرا الاول النظر وتانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشاخر كما مر في دفع هذا الايراد عن  
 كلام الشارح وانما لم يصح للجواب الاول هناك بعض كلامه كان مانعا عنه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الالهام قال المصنف  
 والالهام المفسر بالقار المعنى اذ ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ في القلب بطريق الفيض يقال فاض للموضا اذا امتلأ  
 بالماز حتى سال من جوانبه ثم نقل الماعطاء للخير الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد الالفاء بلفظك تين الاولى الاحتراز عن  
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير ليخرج الوسوسة فلم ينتبه استعمالهم  
 الثانية الاحتراز عن العلم الحاصل بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو  
 مفيد اليقين قطعاً ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه  
 احدها قوله تعالى فاعلمها فحوسها وتفقها اى عرفها بالايقاع في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية آجيب بان المعنى اعلمها  
 بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى وادعى بك الى النحل فاذا بهم اليها حتى عمرنت المصالح فالمؤمن اولى لا والله سبحانه  
 شرح صدقه بنورة اجيب بان كلامنا في المعنى الذي لا يدعى الله من الله اذ من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله  
 سبحانه فيها العلم حتى عمرنت انه امر من الله الثالث قوله تعالى امن شرح الله صدقه للاسلام فهو علمه لو من ربه آجيب بان  
 المؤمن شرح صدقه بنو الاستدلال بالبراهين للحقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله آجيب اولا  
 بانه موضع كما قال الصغاني وفيه نظران السيوطي صححه وهو اعرف بالحديث من الصغاني وثانيا باننا لا ننكر حصول العلم له لكننا لا



يجعله حجة على الغير وثالثا بان الفريسة ظنية وكلامنا في اليقين الخامس ان وابضة سال النبي صلى الله عليه وسلم عن البر والاثم  
 فقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان انتاك الناس فاجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و  
 الجواب عندي اولها بان في الامور التي يكون المستفتى اعرف بها من المفتي يكون الشيء ملكا له او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتخصصين  
 عالمان والى جاهل يتحاكم وثانيا بانها امران يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره  
 السادس ان عمر كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان شئت هذه الكرامة له مسلم اما كون الهامة حجة على الغير فمنوع  
 ولذا كان عمر يمدح والى الكتاب والسنة والدليل الشرعي لا الى الهامة واستدل فكشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجه احدها  
 قوله تعالى قل ها توراها انكم ان كنتم صادقين فاللهم الكذب يجزمهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق عجز الكفار الالهام يمكنهم  
 دعوى الالهام الثاني ان الواقع في القلب قد يكون مزاجيا كالوحى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الموالياتهم  
 او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما قلت ذكر الصوفية التمييز بينهما اجيب بان يكون حينئذ  
 استدلال الالهامة الثالثة قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه نليتبع مقعد من النار والتفسير بالراى المستفاد من النظر والدليل  
 جائز اجزاء نعم ان الراى بلا استدلال مذموم حتى متعلق بالمنفى يرد به اى بالهام الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة اى لو كان  
 الهام سببا للعلم لبطل حصر اسبابه في خمس وخمسة والعقل قالوا يمكن للجواب بوجه اخر وهو ان الالهام مندرج في العقل كما ادرج الحدس  
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء لانه المطابق لما سبق من  
 قوله واسباب العلم ثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا اهانه حاول اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما  
 اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعرفة باللبسائط والجزئيات فيه لف ونشر لهم في الفرق بين العلم والمعرفة  
 اقول احدها ان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطا ان البسط في اللغة ضد القيد و  
 منه سمي الرسيم بسيطا لانه كالذاهب في الاطراف لا كالقيد الملازم لمكان واحد ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضهم ببعض بخلاف  
 غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانيا فان العلم ادراك الكلى والمعرفة ادراك الجزئى وقد ينسب الترجمة الاول الى علماء  
 العربية والثاني الى الحكماء وعندى في الاول نظرا لان نجد هم يراولون امثال هذه الالفاظ والابحاث وقد يستدل على صحتها بان يقال  
 عارف بالله لا عالم بالله ثالثا فان المعرفة ادراك مسبوق بالعدم والعلم اعم رابعها قال الامام الراغب الرضفاني في الذريعة ان المعرفة  
 ادراك الشيء بتدبر وتفكر ففى اخص من العلم ولا يجزى استعمالها في البديهييات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات  
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكى عن  
 الامام الاعظم انه لا يشتمل علم المقلد واجتهاد بعض هؤلاء الفارقين على قوله بانه يقال لله سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا  
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على الالهام توقيفية فيجب ان يكون عدم  
 الاطلاق لعدم الاذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندى المعرفة ادراك الاشياء بصورها واسماؤها والعلم ادراكها



بمخافتهم سابعها ان العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات تأمنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخطل بينهما عدم كما اذا ادركت شيئا ثم نيتته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالكلام لا وجه له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يروم خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا الصحة واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي بسمن

وربان الاستدراك واجام خلاف المقصود باق وقال بعض الحشيين اراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع او الالاقوع ومعنى الصحة مطاقتة للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر انه المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق اى لا اكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام في غاية الندرة ويصعب للزام على الغير كما يصح له العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة اى ان لم يكن المراد ذلك فلا شك انه قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الاكاران العلم الصحيح هو الماخوذ عن صاحب الشريعة والمعلوم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلي فضعيف ولا يجيد صاحبه مخلصا عن تعارض الأدلة وورود الشبهات بخلاف الالهام وهو لا يميزون بين الخطرات الرحمانية الشيطانية بنو الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازي رحمه الله فوجده باكيًا فساله فقال ابكي على ضياع العمر في غير شيء قال كيف وانت امام الائمة قال كنت احكت مسألة بالدلائل وكنت كلما تذكرها اتمت على صحتها برهانًا لا اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر على الان انها باطلة مع ذلك فاذن ان يكون كل ما عندي من العلم كذلك وقد ورد القول به في الخبر اى الحديث النبوي كقول له عليه الصلوة والسلام اتقوا نواصة المؤمن فانه ينظر بنو الله وضعفه بعض المحدثين والحق انه صحيح ووقع في بعض النسخ نحو قوله عليه السلام الهمني ربي لم استخضر لهذا الحديث تخرجه ولم يذكره القارى الهردى في تخرجه احاديث الشرح وفيه نظر لان الالهام الانبياء روي خارج عن المبحث واما الكلام في الالهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف واقول الحق ما ذكره شارح لكر المصنف اسراد حصر الاسباب المطلق العلم لا للعلم الذي يصح للزام فلا يصح حصره اللهم الا ان يلتزم انه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير اعلم انه يرد على حصر الاسباب اعتراض اخر وهو ان خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم فالاسباب خمسة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يردى فرائض الله والواجبات والسنن المتكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدوم على الصغائر ولا يفعل ما يخل بالمرقة كالبول على الطريق والاكل ماشيا في السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو الفادر على استنباط الاحكام الشرعية من القران والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الآيات ويقال هي نحو خمسمائة ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاحضار عند الحاجة وبما اجمع السابقون وبوجه الاستدلال المذكور في اصول لفقه والاجتهاد باق الى آخر الدهر ومن زعم انه لا يمكن في هذه الازمنة فقد تخلم ونفى علم غيره بجهد نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكوان كنتم لا تعلمون والاجماع السلف على ذلك وهذا اتباع يسمى تقليدا رعي في اللغة جعل القلادة في العنق ويكنى



به عن التسليم والالتقياد ثم المعهود من السلف عدم الاحتصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المهامون بالدين يتبعون الرخص من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلت بآراء جماع المربك كصلوة من ادعى ومس ذكره بفتوى الشافعي و الخنفي فاتفق العلماء على الزام المقلد بمجتهد واحد ونظر في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في أهل لتدوين منهم كالعلماء الأربعة فالتفقوا على ان يتقلد المجتهد احدهم ويل يجوز الرجوع فالحنفي الا اذا غلب ظنه على ان غير هذا للمجتهد اعلم ويجوز تقليد غير امام المذهب في مسألة واحدة استينافا ما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا الا اذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع الى تافى مذهب آخر لفتى بما جئته وهذه الفوائد مما تحفظ وقد يفيد ان الظن والاعتقاد للجازم الذي يقبل الزوال لف ونشر ترتيب اي خبر الواحد يفيد الظن والمراد بالواحد ما لا يبلغ عدد التواتر الا الواحد الحقيقي والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فان المقلد قد يظهر له ان المجتهد الآخر اكثر علما وصوابا فيقلده وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد دليلا على خلاف ما كان يعتقد فيزول اعتقاده ومن عجائب هذا الباب ان الطحاوي كان شافعي المذهب فقرأ في كتابه الخلاصة اذا ماتت وفي بطنها ولد حتى لم يشق بطنها خلافا لابي حنيفة وكان الطحاوي تولد مشققا فقال لا ارضى بمذهب رجل يرضى بهلاكى فترك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب الخنفي وانا لا نجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوي وابن الهمام لاحاطة بما يعلم الحديث فكانا ارادوا العلم ما لا يشتملها اي كاز المصنف ارادوا العلم في قوله واسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد اي ارادوا العلم اليقيني فلا باس بخروج الاسباب المفيدة لغير اليقين عن الحصر والا ان اريدوا العلم ما يعيم الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه للحصر الاسباب في الثلاثة واورد عليه ان قوله كان للظن نينا في ما سبق في تعريف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتمروا من تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدود العالم قال والعالم مشق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالتختم لما يختم به والطابع لما يطبع به فكذلك العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه اي المصنوعات لان الناظر فيها يعلم ان لها صانعا ويطلق على مجموعها على اجناسها ويجوز بالنظر الى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على افرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم انه جمع لا واحد له من لفظه وان العوالم والعالمين جمع للجمع اي ما سوى الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام مخذوف اي كان من الموجودات بيان للموصول وفيه احتراز عن الامس العدمية مما يعلم به الصانع بيان ثان للموصول او الموجودات والمشهور انه من جملة التعريف للاحتراز عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اخذ اخر اخرجها بقوله ما سوى الله فعلى هذا يكون اشارته الى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض عليه بان الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت ان الاسماء الالهية توقيفية واجاب الشيخ تقى الدين السبكي بانه قوي في الشاذ صفة الله بدل صبغة الله وقال اخرون لا حاجة الى الشاذ لقوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء واودع فيهما من الاكفار بالمصد انما هو مذهب بعضهم وقال السيوطي بل جاء مصرحاً في الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله صانع كل صنعة وصنعتة ثم اراه للحاكم في المستدرك يقال عالم الاجسام وعوالم الاحراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الاوليين لا شتمها



على اجناس مختلفة منطبقة بخلاف الاخيرين الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ما سوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست بينها وهذا مبني على مصطلح الاشاعة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو امكان الانفكاك فصفات الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غير لعدم امكان الانفكاك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ما سوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزاء من السموات وما فيها كالنواكب والملائكة والجن والاشباح والارض وما عليها كالعناصر والويد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحا وهو تعميم الحكم على كل مرجح علوي وسفلي لم يذوق التدقيق الفلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما الموجودات فغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض نكاحات منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة للحقائق والارض طبقات متصلة متفقة للحقيقة وقال الامام الزيدى جاز في مساندة ما بين الارضين حديث وليس بثابت ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضوان فيختين ومنها ان تعدد السموات معلوم للخاصة والعامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع ولذلك كانت العرب تستعمل السموات جمعا والارض مفردا ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اي يخرج من العدم الى الوجود خلا فالبعض الطبيعيين حيث زعموا ان يخرج نفسه من العدم الى الوجود وهم يصادمون البداية في تجزيم الرجحان بلا مرجح وقد ينسب هذا القول الى يقرطبيس بمعنى انه كان معدوما فوجد ضرر بذلك لا الفلاسفة قد يعترفون بان العالم يخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه بالنظر الى النفس معدوم وواجب والموجود موجود خلا فالفلاسفة لا يبدون في شرح المقام من تقديم مقدمات المقدمة الاولى زعم ارسطاطاليس واتباعه ان الجسم مركب من جوهرين احدهما الهولي وثانيهما الصورة الحالية في الهولي وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل بذاته ولا مفصل فيه كما يشهد به الحس فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشترك بين المقسم والقسمين وياتي في الحاليين والا لكان التقسيم اعدا ما للجسم بالكلية وواجب ان الجسمين الاخرين من العدم واللازم باطل بالضرورة فهذه المشتركة هو الهولي وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهولي جوهر البقاها مع توارخ الصور عليها وانما كانت محلا للصورة لا تصادفها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة فلهذا اختصا صناعتا بالهولي وهو الحلول المقدمة الثانية قالوا الاجسام بعد اتفاقها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع والاشكال والحرارة والماء والبرق ونسبت ان الجسم شيئا اخر هو مبدأ تلك الاشياء يسمى الصورة النوعية لانه اجسام تنسج بها انواعا وهي جوهر عند قوم وعرض عند آخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية ماهية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والموجود في كل جسم فرد منها ونسبت تلك الافراد اليها كنسبة زيد الى الانسان والهولي لا تنفك عن فرد من افرادها ويحوي تواردا افراد الصورة على هولي واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع مختلفة للحقائق كالصورة النوعية للنار الصورة النوعية للماء فنسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تبدل بصورة نوعية اخرى فينقلب نوع الجسم كما ان الماء ينقلب هورا وبالعكس والهولي في



الخالين واحداً المقدمه السادسة الشكل هيئه تعرض السطح او الجسم من احاطة حد واحد به او حد د فالحدا الواحد محيط بالسطح كما في  
 الدائرة والجسم كما في الكرة والحد د المحيطه بالسطح كما في المثلث وبالجسم كما في السيف ولترجع الى الشرح حيث ذهبوا الى قدم السموات  
 بموادها بتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى وصورها اي الصور الجسميه والنوعيه وزاد بعض المحشين الصوره الشخصيه  
 وهي اما الاشخاص الجزئيه من الصوره الجسميه والنوعيه اذ في كل جسم شخص من الجسميه وشخص من النوعيه واما عبارته  
 عن الاعراض التي يتمايز بها اشخاص الماهيه الواحده واشكالها اي الكرويه وقد يزعم ان الاشكال عطف تفسيري للصوره و  
 هذا جهل عظيم وبالحمله زعم الحكماء انه لا حادث في السموات الا الحركات الجزئيه والوضع الجزئيه اذ كانت تشكل الافلاك واحداً  
 هو الكرويه فارجو الجمع قلت لان اراد الكرويه القائمه بكل فلك او ان بعضها كرات مصممه كالكواكب وبعضها كرات مجوفه  
 متشابهة النحن كالفلك الاعظم وبعضها غير متشابهة النحن كالمتممات وقدم العناصر وهي اربعه بالاستقراء النار والهواء والماء  
 والارض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعنى الحيوان والنبات المعدن  
 بزعمهم ولا ارى ما نفع ذلك من حيث الشرح بموادها اي هيوها وما صورها المشهور من مذهب الحكماء ان هيوها العناصر  
 قديمه مشتركه بينها وان صورها الجسميه قديمه بالنوع والنوعيه قديمه بالجنس لا بالنوع اما قولهم ان الجسميه قديمه بالنوع  
 فعناه ان نوع جسميه الماء مثلاً مستمر الوجود اذ لا يبدأ بوجود بعض اشخاصها عقب بعض لان هيوها العناصر لا تنفك عن شخص  
 من نوع الجسميه واشخاص الجسميه تفنى وتحدث بغير اتصال ولا انفصال والحاصل ان نوع الجسميه قديم واشخاصها حادثه واما  
 قولهم ان صورها النوعيه قديمه بالجنس فعناه ان جنس الصور النوعيه مستمر الوجود اذ لا يبدأ بوجود نوع منها بعد نوع وتناوب  
 انواعها بحيث لا يخلو هيوها العناصر عن نوع من الصور النوعيه فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر واما قولهم ان صورها  
 النوعيه ليست قديمه بالنوع فلا العناصر تنقلب بعضها ببعض فيكون عنصر النار حادثاً منقلباً عن الهواء وهو  
 حادثاً منقلباً عن الماء وهو عن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصور النوعيه حادثاً وبنسبها قد يما هذا غاية توضيح  
 مذهبهم لكن بالنوع اي لكن صور العناصر قديمه بالنوع وقد علمت ان مذهبهم قدم الجسميه بالنوع والنوعيه بالجنس فكلام  
 الشارح يحتمل وجوهاً احدها انه اراد الصور الجسميه الثاني ان المراد بالنوع النوع الاضافي وهو يم النوع والجنس فعلى هذا يكون  
 المراد بالصور ما يم الجسميه والنوعيه الثالث انه اراد بالصوره الجسميه والنوعيه وبالنوع الحقيقي ولكن لم يرخص بقولهم الصوره  
 النوعيه قديمه بالجنس اما اوله فلان جواز الاقلاب لا يفيد وقوعه واما ثانياً فلان حدث نوع من العناصر يشكل على قولهم بقدم  
 المواليد الثلاثة المركبه من العناصر اربعه باجماعهم فان قدم المواليد يستلزم ان يكون كل من نوع النار والهواء والماء والارض  
 قديماً وهذا يوجب ان تكون صورها النوعيه قديمه بالنوع لا بالجنس لان القدم بالجنس انما يكون في انواع حادثه متعاقبه  
 بمعنى انها لم تخل قط عن صورته ما تفسيره على الوجه الاول ان العناصر لم تكن خاليه عن فرد من نوع الجسميه وعلى الثاني انها لم تخل  
 عن فرد من نوع الجسميه ولا عن نوع من جنس النوعيه وعلى الثالث انها لم تخل عن فرد من نوع الجسميه ولا عن فرد من نوع النوعيه



هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العلم عليه  
 جواب عن سوال مقدّم تقرير السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقديم السموات والاعراض ونحن نجدهم يصرحون بان  
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب اننا سلمنا انهم يصرحون بالحدوث لكنهم يفسرون حدوث العالم بمعنى آخر غير منافي  
 للازلية وهو الاحتياج الى الغير وتفصيل ما هم يقسمون كلام من القدم والحدوث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج  
 الى الغير القدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحدوث الذاتي الاحتياج الى الغير التقدم الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم  
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام اجابات شريفة البحث الاول ما ذكره الشارح هو  
 من ذهب ارسطو من بعده من الفلاسفة وبعضهم فذهب اخر احد ها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد  
 اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الاخر والحق فلعلة غير صحيحة ثانياً ما ذهب نيتاغورس وسقراط وقد ما الفلاسفة وهو ان  
 الاجسام تدبيرة بما حدثت بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم تاليس  
 هذا القول عن التوراة فقد جاء في السفر الاول من ان الله تعالى خلق جوهر افنظر اليه نظر الهيبة فذاب نصاراً ما ارتفع من الماء  
 دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شيء خلق من الماء ثم اراه في المسند والاثر فيه  
 متعاضدة ولكن تاليس اخطأ في قدم الماء وزعم انقياس ان اصل لكل الهوام وقال فليطس النار قال ديمقراطيس اجسام صفا  
 لا تقبل القسمة كانت متحركة في الخلافة فالتفت وصارت افلاكاً وعناصرها ثلثها من ذهب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال لتليد يوم  
 مرتين اكتب عنى ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدثه ولم يعرف ان الرشح هو المراج او غيره البحث الثاني ذكر المتكلمون ان الاشياء  
 على بينا وعليهم السلام اجمعوا على حدوث العالم وان القول بقدمه كفر فيحكي عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث فقهاً في المناجاة  
 قدم العرش وهو قول شاذ لا يعاب البحث الثالث استدلال الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احدها ان العلة التامة ان كانت  
 قديمة فهو قديم لا يتخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى  
 علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولاً بالعلة التامة قديمة ولكن وجوه الممكن في الازل محال وثانياً بانها حادثه اذ من جملة  
 تعلق الارادة الالهية وتعلقها لا يحتاج الى علة لما ثبت من ان المختار قد يبرح احد مقدريه بلا مرجح كقدح العطشان وثالثاً بانها  
 منقوض باحداث في هذا اليوم مثلاً ثانياً ان تقدم عدم العالم على وجوده تقدم زماني لا يتصور الا سبق الزمان على وجود العالم  
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يتلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لازماني وليس قبل وجود  
 العالم زمان اما حكم الهم بامتداد عدم السابق على العالم فباطل بحكمه بامتداد للسافة الغير المتناهية حول علم الاجسام تاليس  
 ان احداث العالم وقت مع تساوي الاوقات ترتيب بلا مرجح اجيب اولاً بان المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترتيب المختار احد  
 مقدريه وثانياً بان لا وقت قبل حدوث العالم واول الاوقات من مرجح بكنه اولها ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو  
 اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلان احدهما البخاري من المعتزلة قال العالم اعراض مجتمعة ولا وجود للاعيان



ثانيهما ابن كيسان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير في سوا الله تعالى او  
 للممكن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته فعين ولا تعرض بفتحين وكل منهما حادث هذا الكبرى الدليل المطوية كما سبقين ولح  
 يتعرض له المصنف اعسكت عن ذكر الكبرى ودليلها لا الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر المسمى بالعقائد كيف اى يليق به و  
 هو مقصور على المشاكل دون الدلائل قيل ينافي قوله ثم اشار الى دليل حدث العالم اجيب بالاشارة غير المذكور فالاعيان الغاء  
 للتفصيل ويرغم انها للفظ وكان الاحسن ان يقول فالعين لان التعريف للماهية لا للافراد واجيب تارة بان اللام ابطلت معنى  
 الجمعية وتارة بان التعريف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان ما اى يمكن المراد الامكان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما الموصول  
 بالمكن لتلا نيتمل التعريف الواجب تعالى يكون له قيام بذاته ويقربنيته جعله من اقسام العالم اى نفسنا الموصول بالمكن بقربنيته ان  
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسيره بعيدا يجر مثلا في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين  
 هو الوجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام العين او الممكن قالوا قيد القيام بالاضافة الى الضمير ولم  
 يقل معنى القيام بالذات لتلا يدخل قيام الواجب تعالى بذاته في المعرف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التحيز في عرف المتكلمين  
 قبول الاشارة الحسية بانه في هذا المكان اذ في هذا الجهة واصله في اللغة الاستقرار في المكان من تولم حازة اذا احاط اطلاق المكان محيط  
 بالمتكلم ومنه الحيز بالتشديد والكسر على تعيل للمكان بنفسه غير تابع تحيزة لتحيز شئ اخر غير نصب على الحال وتحيزة رفع على انه فاعل  
 تابع واغترض على تعريف العين بانه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسبر المركب من الخشب والشكل القائم به فان تحيز  
 الجميع ليس تابعا لتحيز غير ذلك ولا يسمى عيناً واجيب اولا بالتزام انه عين وثانياً بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بل  
 وهذا المركب انما يتحيز بواسطة جزئية الذي هو العين وثالثاً بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى الاعيان ولا يفرق السبر  
 مركب من نوعين فلا يكون مما نحن فيه واورد عليه ان المعترض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج السبر عن المقسم بل  
 مقصود ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد الحد وبخلاف العرض فان تحيزة تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوع الضمير  
 الاول للجوهر والثاني للعرض اعطاه الذي يقوم تفسير للموضوع والتقوم جعل الشئ قائماً والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوع فالموضوع  
 يجعله قائماً ثم اعلم ان الموضوع والمحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم  
 من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنياً بوجوده عن الحال فيه كما تجسم المستغنى عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا  
 يستغنى عنه كالهيوولى فانها جوهريه في جوهريه بالضرورة ولا تستغنى الهيوولى في وجودها عن الصورة وهذا القسم مقوم بالحال  
 فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه فارتلت تفسير الموضوع بالمحل المقوم انما هو مبني على مصطلح الفلاسفة فلم يفسره الشارح به  
 اجيب بوجهين احدهما انه اراد بالمحل المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقوم احتراماً عن المحل اللغوي كالنكاح ثانياً ان قوله  
 الذي يقومه صفة كاشفة لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قال تداء المتكلمين  
 وجود العرض هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواضع بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية وقال تدبرهم من هذه العبارة ان



وجوه السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت  
شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى واجيب بوجهين أحدهما ان عبارة الشارح محمولة على التسامح ومقصودة اتحادها في الاشارة للحسنة وفيه  
نظر لان تعليل عدم الانتقال بذلك لا يلائمه ثانياً ان ما ذكره السيد انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تدل على المغايرة في الذات و  
مقصود الشارح هو الاتحاد في الذات ولهذا يمتنع الانتقال عنه اى يستحيل انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر لانه لو انتقل  
لا نعدم وذلك لان وجوده كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتهى القيام انتهى وجوده فكيف يقوم بموضوع آخر و اعلم ان امتناع  
انتقاله مما اتفق عليه للحكماء وجمهور المتكلمين و اعترض عليهم اولا بالشعاع ينتقل من السماء الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسماً الخرق  
الرجاجات وثانياً بانما نجد العرض ينتقل الى المجاز كراثة المسك وحرارة النار برودة الثلج واجيب عن الاول بان الشعاع لا ينتقل بل  
يجدث على ما يقابل المضي وعن الثاني بان العرض يحدث في المجاز ومن غير انتقال اما وجه الحدوث ففي الوجهين فنحن العادة  
الالهية واما عند الحكماء فيفيض العقل الفعال بخلاف وجود الجسم في الخيزاي في المكان فان وجوده في نفسه امر وجوده في الخيزاي  
آخر ولهذا ينتقل عنده اى ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشيء  
بذاته استغناءً عن محل يقومه صفة محل والضمير الاول له والثاني للشيء وانما وصف المحل بالتقوم ادخالاً للصورة فانها جوه  
عندهم ومع هذا تحل في الهيولى ولا تستغنى عنها فلولا كفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل  
بالتقوم دخلت لان الصورة لا تحتاج الى الهيولى في تقويمها اى وجودها بل في تشكيلها ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات الاجسام  
بخلاف تعريف المتكلمين فانه يخص الجوهرية الفردية والاجسام وليس ذلك لقصده بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر للجسم فقط و  
معنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الضمير الاول للقيام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعوتاً اى يشق من اسم  
القيام ما يحمل بالمواطاة على ما يقوم به كقولك في السواد والعلم جسم اسحق وزيد عالم وهذا يسمى بالاختصاص الناعت واوثر عليه قولهم  
فلك مكوّن وسيف مذهب سواء كان اى النعوت متحيزاً كما في سواد الجسم او كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات هي جواهر مجردة  
عن المادة غير قابلة للاشارة للحسنة فهي ليست باجسام ولا مكان كالملائكة والنفوس الناطقة وانكر المتكلمون المجردات وقالوا كل ما سوا  
الله تعالى جسم او جز لا يتجزى او عرض واز الملائكة والنفوس اجسام ازلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام  
قلت اراد كل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فاحتروا عن تسمية الله تعالى جوهر و صفاته اعراضاً وحصره بالممكنات  
في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما وسموا الاولين عيناً والثالث عرضاً فقصدوا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يحتاج  
بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهر و صفاته اعراضاً واثبتوا في الممكنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل وهو اى ما لا  
قيام بذاته من العالم قيل احتزروا عن الواجب تعالى ويريدون انهم قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقصد ولا  
احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض على الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتحيز فلا حاجة الى التحرز عن الواجب فاجاب  
بعضهم بان الاحتراز مبني على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كلاهما هذان اتمام كيب من جزئين اراد للجزء الذي



لا يتجزى فصاعداً أي أكثر من جزئين قيل الفاء بمعنى أو والفاعل بمعنى المصدر والمعنى أو مصدر صعوداً وهو الجسم وهذا من ذهب  
 جم هو الأشاعرة فاقول الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الأشاعرة لا بد له من ثلاثة أجزاء  
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين  
 ليتحقق الأبعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتداد منقسم واقله جزءان اعنى الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح  
 غير معروف في اللغة والعرف اما لغة فلان الطول الطول الامتدادات في الجسم والعرض بعد اتصرت منه يقاطع على قوائم و  
 العمق بعد يقطع كل منها على قوائم واما عرفاً فلان الطول هو الامتداد المفروض اذ لا والعرض ثانياً والعمق ثالثاً بشرط التقاطع  
 على قوائم بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضا هو سطح لا عمقه واجب بانهم ارادوا البعد  
 المفروض اذ لا وثانياً وثالثاً مع حذف شرط التقاطع على قوائم ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق  
 تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو البرهان الجيائى المعتزلى قال لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في  
 الجسم من سطحين جوهرين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقول الجسم من ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجانب  
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين  
 على قوائم ثوبوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم ثم اعلم ان الشارح اكتفى  
 ببعض الاقوال وفهنا اقوال اخر احد ها قول ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فانا اذا  
 وضعنا على ملتقى الاجزاء الاربعة التي ذكرها الجيائى جزءاً من جانب وجزءاً اخر من جانب اخر حصل من هذين الجزئين  
 بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الاربعة ثانياً قول صاحب المواقف انه يكفر اربعة وتوضيحه بان  
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجانب الثاني ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثاني رابع  
 فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثاني مشتركاً بين الأبعاد الثلاثة ثالثاً قول النظام المعتزلى زعم  
 ان الجسم لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بانها يلزمك ان لا تقطع المتحرك  
 مسافة قط لا تتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصفها وهم جروا قولك يقتضى عدم  
 انتهائهم الا نضاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناه فاخترع النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع  
 المسافة من غير ان يجازى بعض اجزائها والحق ان بطلانها بدوى وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح بان يصطلح البعض  
 على ان اقل الجسم جزئان وبعضهم على انها ثمانية حتى يبدفع اى النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من  
 أمثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ولعله تعرض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظى لا يجدى نفعاً بل هو النزاع في  
 ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بالرائى هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنوياً لا نقاباً بحيث  
 عنه في علم المعقول واعترض عليه بان حاصل النزاع اللفظى اللفظ للجسم على اى مركب يطلق ولا شك في انه نزاع لفظى واجب



بان النزاع اللفظي على نوعين احدهما يرجع الى الاصطلاح كقول النجاشي الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظ دل على معنى مقترن  
 بزمان ولا طائل في هذا النزاع ثانيهما يرجع الى العرف واللفظ كخلافهم في ان الصحابي من صحب النبي صلى الله عليه وآله ساعة او مدة واحدة و  
 هذا نزاع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه نزاعهم في الجسم فالشاعر انما نفى كونه لفظيا راجعا الى الاصطلاح بقى ههنا بحث وهو ان بعض  
 المحشين حاول تطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشاعر النزاع بالمعنى الاول وعند  
 فيه نظر لان كلام المواقف صريح في انه غير نافع وكلام الشرح ناظر الى انه مفيد الا ان يقال مراد صاحب المواقف انه ليس كثير الحدوي احتج الاولون  
 وهم الاشاعرة القائلون بالجسم ما ركب من جزئين فصاعدا ولا تحتج بالتمسك بالحجة فان يقال لاحد الجسمين المتساويين اذا زيد عليه  
 جزر واحد انه اجسم من الاخر ان بالكم مقول القول ازلت هذا مجرد فرض كانه اذا كان جسمان متساويين الا ان احدهما يزيد على الاخر  
 بجزء واحد لم يستطع احد الحكماء ان يعرف زيادته ببصره لا كيل ولا وزن فضلا عن اهل العرف واللفظ قلت المعنى انهم لو اطعنوا على كون  
 ازيد الحكموا بان اجسم لما علم من عادتهم او المعنى ان الفرضنا جسمين كذلك الحكموا بان اجسم فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار  
 بوجود زيادة الجزر ازيد في الجسمية ولكنه قد صار ازيد في الجسمية بقولهم هو اجسم وفيه نظر لانه ان فعل من الجسمامة بفقر الجسم بمعنى الضخامة  
 تفسير للجساممة والفضامة سطر شدن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير العظم بكسر العين بزرگ شدن من باب شرف يقال جسم الشيء  
 بضم السين في الماضي والمضارع اعظم فهو جسم كشراف وجسام بالضم وحاصل النظر انه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الاخر ان ازيد  
 في الجسمية كما زعم المحتجون بل معناه انه ازيد في الجسمامة والكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركب لا صفة بمعنى العظيم او رده عليه انه  
 لا فائدة في هذا المقام لان الجسم لم يتعمل الا اسما وعندى الشاعر جملة على وهم المتدلين فان استدلالهم يشتم بان الجسم الاجسم  
 عندهم كالعلم واللائعاهما صفتان ولا فرق الا بان الاجسم يدل على زيادة او غير ركب كالجوهر هذا مصطلح بعض المتكلمين والشاعر في كتب  
 الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جساما او جزئية لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء الا مقيدا بالفرع وزعم بعض  
 المحشين ان المصنف ذكر العام واراد الخاص بقريظة المقابل ومنشأه الفعلة عن الاصطلاح بمعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا اي لا ينفك  
 بعض اجزائه عن بعضها انفا كما حاصلا في الخارج والفعل هنا ما يقابل القرية ولا هو اذ فرضا قال العلامة الشيرازي في المحاكمات للقران لا  
 فرق بين القسمة الوهية والفرضية انتهى فالمراد بها تميز طرف عن طرف بان هذا غير ذلك وانما جمع بينهما اللفظ وقرن الاخرين بوجهين احدهما  
 ان القسمة الوهية حية جزئية على وضع مخصوص والفرضية عقلية كلية لا تختص وضعا ثانيهما ان الوهم قد يقف عن القسمة اما اول فلانه  
 لا يدرك الا هو الصغيرة جدا فلا يستطيع قسمتها ولا قسمته الشيء اليها واما ثانيا فلانه قرينة جسمانية لا تقدر على غير التناهي بخلاف العقل  
 فان فرضه يتعلق بالكميات المشتملة على الكبيرة والصغيرة والمنهاية وغير التناهي واعترض عليه بان الوهم انما يدرك المعاني الجزئية التي في الحواس  
 كعدو زيد وصدقة عمر واجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الاعيان المحسوسة بالبصر واجيب بان الوهم هو سلطان الحواس وهي الالات  
 فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها واما ما اشتم من ان مدرك المعاني الجزئية فعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فاحفظ بقى  
 ههنا بحث ان البحث الاول قيل فرض العقل مجرى في الحالات والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفردي واجيب بان للفرض معنيين



أحد هما التقدير بحجري في الممكن والمحال ثانيهما التجيز وهو يخص للممكن وهو المراد منها البحث الثاني قيل في القسمة الفرضية تكافؤاتها إذا انتفت  
 انتفى الفعلية والوهمية بطريق الأولى آجيب بانهم ارادوا المبالغة في تقسيمها فلم يروا بأساً في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعاً ولا كسراً أي بانها  
 يقطع مجسم ذي حدة ينفذ فيه أو يكسر مجسم صلب ثقيل يضرب عليه وهو الجزء الذي لا يتجوز ولم يقل وهو الجوهر بدل قوله كما للجوهر  
 احتراز عن ورود المنع فإنه لو قال هو الجوهر فلا حصص غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج إلى دليل فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً قيل أي في  
 أول نظر العقل وعند من انته مطلق إذ لم يتم دليل قوي على ابطال المجرىات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجوز بل كما بد من ابطال الهيولى و  
 الصوة الهيولى بتخفيف الياء وتشديد هائل مشتق من الهيئة الأولى وهو في العرف العام ما يتخذ منه الشيء فالتحشب هيولى السريد  
 ثم نقله الحكماء إلى الجوهر المخصوص لأنه أصل للأجسام والصحيح أنها مشتقة من الهيل بالفقه بمعنى الصب والتفرين من باب ضرب  
 ومنها الهيل على وزن صبوا للهبار الذي يرى متفرقاً ولذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الأجسام هبار وذلك لتفرق الأجسام و  
 ذكر الحكماء أن الجوهر خمسة أقسام العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم وزعموا أن الصوة حلت في الهيولى فحصل الجسم منها و  
 الصوة هي الجوهر الممتد في الجهات الذي يسميه العامة جسمًا ولكن ارسطاطاليس ادعى أن هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك  
 جوهر آخر يسمى الهيولى لا يدرك للحواس بل إنما يعرف بالدلائل ولذا قد يسمى بالعنقاء وذهب افلاطون إلى أن الجسم هو الجوهر المسمى  
 بالصوة وأنه لا وجود للهيولى والعقول زعم الفلاسفة أن العقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق سبحانه ومخلوقاته فإضافة الوجود  
 عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون أقل من ذلك ولا يجد العقل جانب الكثرة وزعموا أنها الملائكة بلسان أهل الشرع  
 والنفوس المجردة النفس هي الروح في العرف العام والشرع وللعقل في الروح الإنسانية مذاهب فجماعة من أعظم أهل الإسلام يكتون عن  
 البحث فيها قائلين أن علم الروح مختص بخالقة قدس وبعضهم على أن الروح جسم لطيف ساري في البدن كسريان الماء في النود وأما  
 الحكماء فقالوا الروح الإنسانية مجرد مجرد عن المادة تتعلق بالبدن تعلق التصرف بالأخول فيميل كتصرف الأمير في مدائن ملكه بالأخول  
 فيها وطابقهم على ذلك الإمام غزالي والقاضي البريد البوسني الخفي وبعض الصوفية وإنما قيد الشارح النفوس بالمجردة لأن النفس  
 تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة أشياء أحدها النفس النباتية وهي القوة المدبرة للنبات في اعتدائه ونموه وثانيها النفس الحيوانية  
 وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته ثالثها النفس الإنسانية المجردة ذات العقل واستنباط العلوم رابعها النفس الفلكية المنطبقة  
 إلى الخال في جسم الفلك وهو الفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كعقل النفس الإنسانية ببدنه  
 النفس المعلومة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة ليقم ذلك أي انحصار غير المركب في الجوهر الفرد واعتراض عليه بأنه يلزم قصور  
 الدليل عن المدعى لأن المدعى حدث بجميع ما سوى الله تعالى والدليل إنما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد وأعراضها وآجيب بان  
 المطلوب هو حدث ما ثبت وجوده من العالم وهو منحصر في هذه الثلاث وأما الهيولى والصورة والمجرىات فلم يتم دلائل وجودها  
 ثم أعلم أن بعض المتكلمين استدل على ابطال الهيولى والمجرىات بوجوه ضعيفة أما أدلة ابطال الهيولى فمنها أن الجسم لو تركب من  
 الهيولى والصورة لزم من تعقل تعقلها واللازم باطل لأنها لا تستعملها إلا بالبرهان ودفع بأنه إنما يلزم لو تعقلنا الجسم بكنهه وهو ممنوع



ومنها ان الهيولى لو لم تكن متخيزة لم تكن جزء من الجسم المتخيز وان كانت متخيزة فاما بالاستقلال فحجم واما بالاستقلال فهي صفة  
 حالة في الصفة تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهر او لاحلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المبرجات فانتظرها في آخر المبحث و  
 عند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفردي اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصحة لا من الجواهر الفردي كما  
 ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذهب ارسطو اتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه  
 اخرون بالصحة وليس حاله في الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهيولى واقتوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة الكرة  
 بضم الكاف وفتح الراء الخفيفة في اللغة للجسم المستدير الذي يضرب بالصوبجان ويلعب به ولجسم كروي وكرات بالضم فيهما وفي  
 الراس ملاحر جسم مستدير يوجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى  
 تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في  
 الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات  
 الى ماهية الكرة هو الاول والاربعون الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام من البحث عن الاخيرين في مقدمتين  
 المقدمتين الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجو بالفعل لان ماسوي الكرة محاط باكثر من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح  
 بخط وان يكون تلاقى السطح على خط كالمخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة هي قاعدة المخروط وثانيهما سطح مستدير  
 يتضابقا في النقطة هي راس المخروط فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه وكما للبنية  
 مثلا فانه يحيط بها ستة سطوح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون نهايتها السطح وملاقاؤها وقس عليها  
 سائر الاجسام بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوى اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الذي يحدث  
 دائرة اذا قطع بالسطح المستوي كسطح الكرة والمخروط والاسطوانة واما ماسوي المستوى والمستدير فمركب من السطح وان حكم للحس مجازفة  
 بانه سطح واحد اذ قلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك في تلاقيهما بالخط الموجو بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا  
 بجسم اخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجو بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد في الكرة خط من  
 حيث شكلها فلا ينافي وجود الخط من جهة اخرى كاللون في الملونة والمثلث في المحاطة المقدمتين الثانية لا يمكن ان يوجد في سطح الكرة  
 خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف اوله على انه اذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان ثانيا  
 على ان مساوي المساوي ومساوي وثالثا على انه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان ورابعا على ان الخطين المتساويين من المثلث يتصلان  
 بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين والاولان لا يحتاجان الى دليل والاخيران قد برهن عليها اقليدس للحسن  
 السليم يحكم بحقيقتها ثم نقول لو وجد في سطح الكرة خط مستقيم لا يخرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث  
 نسميه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المركز خطا ثالثا بين الخطين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم المثلث الاعظم الى مثلثين  
 صغيرين فيحدث على الخط المستقيم اربع زوايا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فالزاويتان



اللتان على قاعدة المثلث الاعظم متساويتان بالحكم الرابع وكذلك الزاويتان اللتان على قاعدة كل واحد من المثلثين الصغيرين بالحكم الرابع  
 فالزاوية الاربع متساوية بالحكم الثاني فالزاويتان اللتان على جنبي الخط الوسطى قائمتان بالحكم الاول فالزاوية الاربع قائم فيلزم في المثلث  
 قائمتان وهو باطل بالثانية فالخط المستقيم في سطح الكرة محال فاحفظ هاتين المقدمتين فانها من خواص هذا الشرح وقد غفل عنها بعض  
 الاعاظم فزلت اقدامهم وكل جواد كبره وكل صارم نبوة للحمد للموفق سبحانه حقيقة احتراز عن الكرة اللبية كالكرات المنصرفة على سطح حقيقي  
 السطح هو المقدر المنقسم طولاً وعرضاً لعمق المحيط بالاجسام والمراد فهمنا هو السطح المستوي وهو الذي يمكن رسم الخط المستقيمة عليه باس  
 وضع كانت واز شئت قلت بالمعنى العرفي ما لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض وتفيد بالحقيقي احتراز عن السطح المستوي الحسي الذي لا يدل  
 الحس اوجاجة الدقيق ثم ان المتكلمين لا يقولون بوجوه الكرة وان اعترف بعضهم بالسطح المستوي فالدليل الزاوي لا الفلاسفة يقولون  
 بوجوهها التماسه اي التماس الكرة السطح الا بجزء غير منقسم اذ لو قسمت بجزئين لكان فيهما اي في سطحها خط مستقيم لا نظير سطحها  
 على السطح المستوي وقد برهن على انه لا يمكن للخط المستقيم على سطح الكرة ان يلمس من التماس بجزئين هو الخط المركب من جزئين  
 ولا دليل على استحالة فان البرهان انما يدل على امتناع الخط المستقيم المركب من ثلاثة اجزاء فصاعداً قلت هذا الدليل الزاوي والفلاسفة على  
 ان توالي النقطتين محال وان بين كل نقطتي خط ممكن القسمة الى غير نهاية بالفعل وذلك لانه متميز يقبل الاشارة اللبية وكان الافضل  
 تركه لان امكان الخط المستقيم كاف في ابطال الكروية وان لم يوجد بالفعل ولكنه اراد بيان الواقعة وزعم بعض الاكابر ان مطلق الخط  
 بالفعل ينافي الكرة سواء حصل بالتماس او بغيره وكان مستقيماً او مستديراً وعندى انه سهل الحق ان المنافي لها هو الخط الحاصل من  
 حيث شكل الجسم واحاطة الحد بده كحيط قاعدة المخروط والخطوط الاثني عشر في المكعب الحاصل من جهة اخرى والخط الفاصل بين المضئ و  
 المظلم من الكرة والفاصل بين الابيض والاسود منها والفاصل بين المحاط وغير المحاط منها اذا احاط ببعضها جسم اخر ثم لا شك في ان الخط الحاصل  
 من التماس هو من القسم الثاني فلا ينافي الكرة الا اذا كان مستقيماً فانهم فلم تكن كرة حقيقة وزعم بعض عظماء الافاضل ان السطح في  
 كلام الشارح اعم من المستوي وغير المستوي وقال حاصل الاستدلال ان لو وضع الكرة على السطح لم تماسه الا بجزء غير منقسم والا لكان في الكرة  
 خط بالفعل اما مستقيماً ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقة لان وجوه الخط بالفعل  
 ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا تدبر واحفظه انتهى مخلصاً وقد ظهر لك مما قرأناه ان هذا ليس بحق وان الخط المستدير الحاصل من  
 التماس لا ينافي الكروية بل الكرة اذا كانت محاطة بكرة اخرى مجوفة لم يبطل كرويتها مع ان محدها كدورها كدورها المحيطة فقيدها استواء  
 السطح كما وقع في عبارات المشائخ غير ضائع وقد بقي منها بحث وهو ان الشارح قد اكتفى باقل ما به الرد على الخصم وهو التماس بجزئين من  
 جملة الاحتمالات تماسها بالسطح ولم يتعرض له لان بطلانه ظاهر مما ذكره لان هذا السطح من الكرة يجب ان يكون مستوياً فيمكن ان يريم عليه  
 الخط المستقيم وهذا يبطل الكرة واشهرها اي اشهر الادلة عند المشائخ وجهان قيل في كونها اشهر الوجوه نظراً لقول لا نظراً فان الشهرة تختلف  
 بحسب الازمنة والبلاد الاول انه لو كان كل عين منقسماً الى النهاية لم يكن الشدة بفتح الخاء والدال برز نبات يسمى بالفارسية سندان  
 اصفر من الجبل لان كلاهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر بغير نفتح انما هو بكرة الاجزاء وقلتها بالبراهة وذلك اي الكثرة والقلّة انما



يتصور في المتناهي فإنه لا يجوز ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي واعترض عليه اما اولاً فلان كلام من معلومات الله تعالى و  
مقدراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدرات لان ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدراته واما ثانياً فلان راتب  
الاعداد مبتدئة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدئة من العشرة والسلسلان غير متناهيين مع ان الاولى اكثر عشرة وايضا احاد العدد  
اكثر من عشراتها وعشراتها اكثر من ماها مع ان الكل غير متناه واجيب بوجهين احدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة  
انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدرات فالمرحى منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حداً لا يمكن المزيد عليه اما الاعداد  
نوهية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعوتهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة  
والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما تدرك بالعقل لا بالحس لكن عظم الجليل وصغر الخردلة محسوس والكثرة  
والقلة محسوسة ثبت المتناهي اذ لو كان الخردلة والجميل كلاهما غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم  
ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الاجزاء والا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه لكن  
بجد الاجسام العنصرية والمواليد قابلة للانقسام فالله تعالى قادر على ان يخلق فيما لا افتراق الى الجزر الذي لا يتجزى تفريع على عدم استحالته  
الافتراق فانه لو كان الافتراق محالاً لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه علتنا لحدوثه وهو قولك فالمطلب ثابت  
ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وهذا خلف لان  
المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام ممكن في الجسم من القدرة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما  
لا يمكن افتراقه واعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلاً وهما فرضاً وان اريد اعم لم  
يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فالله سبحانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزام  
تسمه الوهم والفرض قسمه الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الادلة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف  
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والشهني انما طرقت الخط ولكنه ليس بكل نقطة  
راس المنحوظ ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانها نقاط موجودة بلاخط والحكمة يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية  
والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتاً للنقطة لا للجزء لزمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحالت في الجسم وهي النقاط والخطوط والسطوح لا  
بالجوهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزء دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان  
يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسماً والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهر اثبت الجزء وان كان عرضاً  
فلهذا العرض محل غير منقسم ولا بد من الاتهام الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلسل وهو الجزء لان حلولها اى النقطة في المحل ليس حلول  
السرطان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في آخره وان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الاخر وهو  
هو قسمان احدهما سرطاني وهو ان يكون للمحل سارياً في المحل بتمامه بحيث يكون الاشارة الى احدهما عيز الاشارة الى الاخر كالبيان  
في اللبن ثانيها طرطاني وهو ان يكون للمحل طرفاً للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط



اوسط ارجس ثم انقسام الحال بانقسام للحل انما يجب في السرياني اما الطرياني فيجوز فيه ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم  
 فعدم انقسام الحلول لا يوجب عدم انقسام محلها واجيب بان تماس الجسمين بجوهرها ضروري ولا يلزم ان لا يكون شئ من الاجسام  
 مملوسا لنا وهذه سفسطة وعندنا وجه اخر من الجواب وهو ان الحلول الطرياني غير معقول لاننا نفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم  
 الخط نصفين ونفرض انعدام نصفه الاخر بتغيير محل مثلا فنجد النقطة بجها لم تتغير فعلم انه لا يدخل لهذا النصف المنعدم فيكون  
 مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقييمات على مذهب الحكماء الا الى نهاية من  
 غير تغير في النقطة فعلم ان ما يتقوم به النقطة ليس الا محلا غير منقسم وذلك لان مقدار ارض الخط فرضه مقوما للنقطة امكن  
 انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المقوم وهكذا الحال في الخط اذا قسمنا السطح على موازاته و  
 في السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تظهرت عن دس العادة والتعصب عرفت انه حق واما الثالث والثالث اراد الاول  
 والثاني فلا فلا فلا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها اي الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا  
 هو مذهب النظام المعتزلي لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا  
 لا للجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدمه يتوقف عليها دفع الدليلين معا ثم خص كلاهما برد عليه فقال وانما العظم  
 والصغر باعتبار المقدار القائم بهما اي بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة ومخلصه ان عظم الجبل وصف الخردلة  
 ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل للمقدار العارض للجسم وذلك لان  
 الجسم يتخلل ويتكاثف كما ترى في الجمد يذوب فيكثر مقداره والماء ينجم فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء  
 والا فتراق يمكن لا الى نهاية فلا يستلزم للجزء جواب عن حديث القدرة ومخلصه ان قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات  
 في الجسم انما تستلزم للجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية تكن لانهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق  
 افتراقات غير متناهية فلا يلزم للجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فلان يوجد لها  
 كلها واما ادلة النفي ايضا اي نفي جوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها  
 ان يمين الجزء غير يسارية بالضرورة ومنها اذ اركبنا صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا  
 وضعنا جزء على ملققي جزئين انقسم ومنها جزير وضع بين جزئين ارجس من فان لم يجبهما لزم التداخل وان يحصل من  
 الاجزاء حجم وان يجبهما ما س كل واحد منهما فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضلعا فهو منقسم وان كان كرويا بقى بين الاجزاء  
 عند اجتماعها فرج اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريع اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطي اقل منه فينقسم كما  
 في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمية والصغرى من الرجي وقد استقصينا اجابته في كتابنا اسد السادة المنتهي وكتابنا  
 نبطاسيا ولهذا مال الامام الرازي هو العلامة مالك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من  
 اولاد ابي بكر الصديق كان اشعري الاصول شافعي الفرع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتابا



كثيرة في الاصول والكلام والتفسير الكبير المحتوي على الجواب وشرح سورة الفاتحة في مجلد والسر المكتوم في العلوم في علوم الغريبة وكانت  
صاحب وعظ مؤثر وبكاره ووجد يحضر مجلسه بهرارة اصحاب المذاهب المختلفة فيناظره فيجيب كل سائل باحسن الاجابة حتى  
تاب كثير من الكراميتة وغيرهم ورجعوا الى السنة وهو منسوب الى بلدة رى والنسبة اليها رازي على خلاف القياس تولد في الخامس و  
العشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة بالرى وقيل سنة ثلاث وتوفى بهرارة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست و  
ستمائة كذا في تاريخ الزمام الياقبي وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتمل ابره على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس  
والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء والده اعلم وقد يوجد في كلام بعض الصوفية شئ من الانكار عليه ذلك لما كان ينكر عليهم بعض  
شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية في علماء الشريعة لوم يكفرنا الكفرانهم وذكر الشيخ علاء الدلالة السمناني عن الشيخ  
جمال الدين الحلبي قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم نقلت ما تقول في حق فخر الدين الرازي قال رجل وصل الى مقصود في هذه المسئلة  
الى الترتيب بل ذهب بعض الامثمة الى نفي الجزركه كلام الامام الغزالي واختار القاضي البيضاوي منع القسمة بالفعل وجواز القسمة بالوهم وقال  
ادلة المتكلمين توجب الاول والفلاسفة الثاني فان قيل هل لهذا الخلاف ثمر في باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لا يخلاف من الاشبهار  
الغير المثرة قلنا نعم في اثبات الجرم الفرح بجماعة عن كثير من ظلمات الفلاسفة اى مسائلهم المخالفة للشريعة مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانها  
موقوف على الجسم متصل واحد في نفسه واما اصحاب الجزر فيقولون للجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها  
الحس وليس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لا القادر المختار سبحانه يحفظها عن التقرف المردى صفة للاثبات والتادية الايصال الى  
قدم العالم وذلك لان الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى وتقريرة يتوقف على مقدمات الاولى اذ الامكان صفة وجودية لانها  
تقابل الامتناع وهو عدمى الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بوجود بالضرورة الثالثة للحادث قبل حدوثها ممكن والا لكان  
واجبا او متناعا هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والا لكان عرض موجود لا بد له من محل  
موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبوقه بهيولى اخرى وتنقل الكلام الى الهيولى الثانية  
فيلزم تسلسل الهيولات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهي لا تنفك عن الصورة وجميع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم  
الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة منها ان الهيولى باطلة بطلان الجزر ومنها ان الامكان امر اعتبارى لا وجودى اذ  
لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفا اولى بالوجوب وعلى الثاني التسلسل اذ انقلنا الكلام  
الى امكان الامكان وهم جزا والى نفي حشر الاجسام استدلال منكر والحشر بوجوه احد ها ان العالم قديم لقدم الهيولى وكل قديم منتم  
العدم لما سيذكره شارح في بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن للحشر لانه بعد فناء الدنيا تانيها ان العالم قديم  
لقدم الهيولى فالاشخاص الموجودة في الماضي من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا في مكان غير متناه  
وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجحين باننا لانسم ان الهيولى موجودة لبطلان الجزر ثالثها ان الابدان  
اذ تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما انعدم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال

العلوي  
جلى  
بالنقل



واجيب بان ثبوت الصلوة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول للجسم مركب من اجزاء  
 مجتمعة باه الله سبحانه من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة وزعم بعض المحشين ان الخشرا اذا كان عبارة عن جسم جزء  
 متفرقة فالمنافاة غير ظاهرة وهذا هم كما ظهر لك مما قرنا وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير من التراطيل والفلسفة انما هو  
 على الحكمة الطبيعية والاهلية ويجوز ان يعطف على اثبات اد على الهبولي والهندسة بالفهم معرب انزله هو بالفارسية المقدر سمي  
 العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ومن اعظم فضائل هذه الصناعة ارشيدس ومالا نادوس واقليدس  
 وانما كان اثبات الجزر مبطالا لاصول الهندسة لان اكثر مسائلها موقوفة على اثبات الدائرة وبحثهم على ثبوتها انما يفرض خطا يتحرك مع  
 ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذا الوجه باطله على تقدير ثبوت الجزر لان الخط يكون مركبا من جواهر فردية فيكون جزء منه ثابتا و  
 يدور بقية الخط حوله فيكون زاوية على جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربه وشرقيه فيكون الخط في الاحوال الاربع مماثلا للجزر  
 في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذ ابطال انقسام الجرم بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية  
 التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزر باسرها لان صحتها موقوفة على ابطال الجزر فيلزم الدور المبني عليها وادام حركة السموات  
 الظاهر انما صفة كثير من الاصول وادرج عليه بان ليس شئ مزاولة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شئ من الاصول  
 الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام وتكلف بعضهم في الجواب بانها صفة بعد صفة لقوله واثبات الهبولي  
 على ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم لتلاي تخلل فاصل محل بين الموصوف و  
 الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهبولي يتوقف على مقدمات اولى انهم زعموا ان الزمان شئ يقبل القسمة  
 والزيادة والنقصان فهو كوك ولا يجمع اجزائه فهو كلام غير مجتمع الاجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت ان الزمان كم الحركة اي  
 مقدراها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصل الا بالزمان  
 فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه ممنوع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار للحركة المستديرة  
 اذ لو كان مقدارا مستقيما فلا يخلو اما ان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع  
 الزمان وهو محال او ترجع فتعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان المتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على  
 المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقع في ان و  
 كذا الانفصال عنه يكون في ان فلو تابع انان لزم ان يكون معرضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقع فيها  
 الحركة فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهبولي والصلوة فثبت ان بين الحركتين سكونا  
 واذا ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت انه مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الاعظم  
 ثم عموما الحكم في سائر الافلاك استحسانا ولنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء ثابت والهبولي والصلوة سرعة  
 باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرع لانه يستلزم عدم ثباتها بالانقطاع والاشفاق وامتناع الخرق



والالتيام ذهب اهل السنة الى انه يجزي الخراق السموات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصروفة كقولنا تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء  
انفطرت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلوانفطرت السماء لزوم انقطاع  
الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا متفرع بالواسطة على ابطال الجزء واثبات الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادى ووجه اقتراحنا  
بالخرق في الذكر انه قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فيخرجون الافلاك قد اصابها وتلتهم خلفها و  
يقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا وجه آخر في توجيه كلام شارح وهو ان قوله المبني صفة لكثير من الاصول كما هو  
الظاهر المراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعارة وهذا وان كان من مسائل الالهي او الطبيعي فكيفها من الاصول الموسومة  
في الهندسة والاصول الموضوعية قضاياين كوفي مبادئ الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبيعية كانت او الهية وتقريرة انه هو قد  
يستدلون على دوام حركة الفلك بانها كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى الكرة متساوية فتثبتت على وضع يكون ترجيحها بلا مرجح ثم يستدلون  
على امتناع الخرق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها مبدئ ميل مستدير فلو انخرقت لزوم في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك  
ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بانا اذا فرضنا دائرية  
تتحرك على قطر من اقطابها ثبتت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجهر الفرد وكذا لا يثبت الحركة المستديرة  
لتوقفها على ثبات المحور والقطبين وذا محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه فان ثبت الجهر الفرد يثبت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة  
وامتناع الخرق فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا يتجدد في غير كلامنا ترى المتعلمين بل المعلمين لا يفوضون كنه هذا  
المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعاً له في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او مختصاً به اختصاص  
الناعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وبسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملاً لها  
والاعراض الاجسام والمتكلمون لا يسمون صفات الواجب اعراضاً وينكرون للمجردات فاعراض عندهم مخصصة بالمجردات وهي  
الاجسام والجواهر الفردة على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما ذهب  
الى ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصور به دون تصور هذا الغير فاذ ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة  
فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخرين ولذا ذكرهنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجناس  
تسمى المقولات التسع واذ اضم اليها الجواهر صارت عشرة مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الالهي وهو حصول الشيء في المكان ثانيها  
مثنى وهو حصوله في الزمان وهما الجلولس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض اجزائه الى  
بعض كالركوع والقعود رابعها الاضائة وهي النسبة تعرض الشيء بالقياس الى غيره سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالابوة والبنوة خامسها  
الملك بالكسر هو ان يكون الشيء كله او بعضه محاطاً بما ينتقل بانتقاله كالقيصر والعمامة سادسها الفعل بالفهم وهو التأثير في الغير كالقطع  
سابعها الافعال وهو قبول الاثر عن الغير كالانقطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها هامة  
انزاعية سوى الالهيين محتمين بانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فنقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل اجزائها

القيام



بان كوز السماء فوق الارض محقق ولو لم يكن واهم ومنتزع وحوكم بان بعضها وهي وبعضها محقق ثامنها الكم ويسمى المقدار هو ما يقبل القسمة  
 ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو تمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدة والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الزمان  
 وان قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط طول بلا عرض وعمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق  
 وليس هو الجسم الطبيعي المبحوث عن في الحكمة الطبيعية المركب من الهيولى والصورة او الجواهر الفردية بل هو مقدار وعرض قائم به بحيث  
 عنده في العلم التعليمي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضيا بان جعل الشعلة مستديرة ومستطيلة فيتبدل للجسم الطبيعي لا التعليمي  
 تاسعها الكيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوره على تصور غيره معروضه بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول  
 المحسوس اما باللمس كالحراة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضوء واللون او بالسمع كالصوت والحروف او  
 بالطعم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالمراحم والكيف الثاني الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير سهولته كالصلابة  
 واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحيرة والعلم والقدره والارادة والصحة والمرض والشجاعة والحيث  
 الكيفية النفسانية ان كانت راسخة يسهلها او يتعدى سميت ملكة كحلاوة العسل والافحاح كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تبين  
 حاله ثم تعود منك كعلم المبتدى والمدرس والكيف الرابع ما يعرض الكميات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجة الفردية  
 للعدس والمثلثية والمربعية للسطح والكروية للجسم التعليمي فاحفظ هذا الفصل فان مهمه وراينا كثيرا من يدس الشره ولا يعرف من  
 تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث في الاجسام والحوامى اى الاجزاء التى لا تجزى قيل هو من تمام التعريف  
 احتراز عن صفات الله تعالى او حده بلفظ التمريض كان لم يرض به وذكر افيه وجوها احدها ان الصفات غير اخلة في القسم و  
 هو العالم ثانيها ان المراد بما الموصول في تعريف الجوه العرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندى فيه نظريا يسبغى من تحقيق الشارح  
 ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات ففى خارجتها عن التعريف رابعها ان  
 قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز وغير متصور في الصفات وعند نانى الوجهين نظره هو ان المصنف اقتصر على  
 قوله ما لا يقوم بذاته واما الفظة بل بغيره ففى من كلام الشارح ولا دلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح  
 اخراجها ذكر المدقق وفيه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجب بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن  
 الشارح وايضا لم لفظ العرض بزوالها وعند نا فيه نظر اما اوله فلان الواجب حينئذ اخراج حفظ الادب الشرع ولذا رجع المتكلمون  
 عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعا واما ثانيا فلانها لو كانت عرضا لمتنع بقاؤها عند الاشاعرة وذاباطل كالا لوان  
 ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هى معدومات متخيلات مستدلة لا يحدث البياض  
 في الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجمدة مع شفيفها وفي الزجاج بعد سحقه وفي شق الزجاج المنشق ويحدث  
 الالوان الغريبة في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم  
 للحكم في الكل البحث الثاني زعم ابن سينا انه لا وجود للون والظلمة لانه لا يظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل ان الجالس في البيت



المظلم يرى من كان خارجا عنه فعدم تربية اللون في الظلمة انما هو لعدم وجوده واجيب بان المانع من الظلمة المحيطة بالمرئي واصولها مبتدأ  
 قيل اعتراض السواد والبياض خبر فالواد جميع الالوان مركب منهما فاذا اجتمعا وحدها حصل الغبرة كالسحاب فان وقع عليها ضوء  
 متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار فصار شعلة حمراء مع ان النار شفافة و  
 ان غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة  
 بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراث حمرة فلون النيل وان خالط النيل حمرة فلون الاحمر وان قيل  
 للحمرة والصفرة والخضرة ايضا اي مع السواد والبياض فالاصول خمسة وينسب هذا القول الى المعتزلة والبواقي بالتركيب متعلق بالقولين  
 جميعا واستدل القائلون بانا تركيب هذا الالوان فتحدث الالوان اخر وقال قوم جميع الالوان اصول اي لا يتوقف وجودها على التركيب و  
 ان حصل بعضها بصناعة التركيب وذهب المحققون الى هذا ولكل ظنون لا دليل عليها فالترقيف احسن وهما يجب ان يعلم انه كثير اما  
 يتعارض في امثال هذا المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي لانها لا اثباتا وانما يقع بحثها في علم الكلام  
 لان الكلام يجري الى الكلام ولا باس في امثالها باختلافها احد الاقوال على حسب قوة دليل وان كان لغيا لاشاعرة فاحفظه والا كان جمع كون  
 وهو الوصول في المكان والحكماء يسمونه الالوان وهي الاجتماع ولا افتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على ربيعة اقسام الاجتماع  
 وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث واعترض عليه بانكم قالون بالخلد فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلاد فغير التعريف الى  
 قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونها بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الوصول في المكان  
 مسبوقا بحصوله في مكان اخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبوقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما مر شأنه ان يتحرك  
 فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شئ من المذاهب ثم قال المحققون الكون حقيقة  
 واحدة ونمايز الالوان اربعة انما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى  
 جواهرها افتراقا بالنسبة الى احوالها وانواعها اي البسيطة تسعة وهي المرارة بالفارسية تلخي كما في الصبر وهو ارض الطعوم والحراوة  
 بالفارسية تيزي كما في الفلفل والزنجبيل والملوحة بالفارسية شورى كما في الملح والعفوصة بالفارسية كلوكيري كما في العفص و  
 الحموضة بالفارسية ترشي والقبض بالفارسية بستكي كما في البسر والقباض ظاهرة فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان  
 وقال بعضهم بالعكس ولكل ان يصطلح بما اشار واعترض عليه بانما لا فرق حينئذ بينهما الا بالشدّة والضعف وهما من العوارض  
 والالوان المختلفة بالذاتيات لا بالعرضيات والخلل والادسومة بالفارسية جربي كما في السمن والزبد والقاهمة واللغة عدم  
 الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الخلاوة والادسومة كما في الخبر زعم بعضهم ان المعدن في المطعم هو الاول تغليباً بعد  
 القضية المطلقة من الموجبات ويتركب منها انواع لا تحصى كالخلل والخرافة في العسل والخلل والحموضة في البطيخ وزعم  
 في هذه البارة سقطت وحذف ويوضحه فاني جامع التقارير في القبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وبالهنه والعفوصة طعم ياخذ

ظاهر اللسان وحده "ف" مصحح



بعضهم ان كلام من هذه الانواع المركبة ليس طعما على حدثه بل طعمان او اكثر لا يفرق للحس بينهما ولا يخفى ان كلام من الآخريين محتمل و  
الرائحة والنواضح كثيرة وليست لها اسما مخصوصة بل يعبر عنها بالاضافة كرائحة المسك او بعلام الطبع ومنازلة كالطيب والنتن ولهذا  
يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كما جعل اذاد فن في الورد كاد ان يموت ثم اذاد فن في الزبل صح او يطعم من الطعم  
كالرائحة الحلوقة والحامضة وذلك لان الهواء قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصبه التي تأتي من الدماغ اللسان والاهل هرات ما عدل  
الاكوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للاجسام ولا يكون للجواهر الفرد لون وطعم وريح اما الاكوان فتعرض للاجسام  
والجواهر معا واعلم ان نفى ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مظنون من الشر والذى حمل على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان  
اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغرا لم نجد له لونا ولا طعما ولا ريحا فالجواهر الفرد احق بذلك لا يقال هي موجودة  
في الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن ادراكها كما في البصيرات الدقيقة من بعد لاننا نقول الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس  
فقط كما لا يشهد بوجوده الحس قط يغلب الظن على عدمه اما البصيرات الدقيقة فقد يدركها حد يد البصر ثانياً ما ان الحكماء ذهبوا الى  
ان حدث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج اعني الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فالامزاج  
له يكون خاليا عن اللون والطعم والريح كالحجرات والاجسام البسيطة من الهواء والماء والخالص والنازل الصلة عن الدخان فكذلك  
الجواهر الفرد اذ لا تركيب فيها ان قلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الحس يقيم بالجواهر واحد بلا حاجة  
الى تركيب وزاج كما يقتضيه اصول الاشاعرة اجيب بان كلامهم في الجواز وان لا يبعد عن قلة المختار سبحانه وكلام الشارح في التوزيع  
وما جرت به العادة الاصلية هذا ثم اراد الشارح البرهان على حدث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذا انقرا العالم  
اعيان واعراض الاعميان اجسام وجواهر ولم يتعرض لحصر الاعراض اما اوله فلانه لا دليل على حصرها واما ثانيا فلان الكلام في  
حصرها طويل واما ثالثا فلان المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصرها فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها  
حادث بالمشاهدة قيل للحدث من المعاني فكيف يشاهد حدث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعنى مشاهدة  
للحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم بالفقر اي عرضة كما  
في اضداد ذلك اي ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد للحادثه وادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه  
مبنى على ان الظلمة عرض موجود ولكنه مذهب ضعيف والمشهور انها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيقا وهو مختار الشارح  
في مصنفاته ويستدل عليه باننا اذا غمضنا العين لم نجد فرقا بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة اما قوله تعالى جعل الظلمات النور  
فمعناه جعل اسبابها فان القدم ينافي العدم هذا مقدم متنافق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قدمه امتنع  
عدمه لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والاى وان كان القديم ممكنا لزم استناده الى  
الممكن والاستناد نكح كون اليه اي الواجب تعالى اي لزم صدره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع  
التسلسل فانه لو صدر ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار



حقيقة ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قلة والعلة على الفعل والتحرك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن  
 النار اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون في حال عدمه فيجب  
 ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قد يما والمستند الى المرجح القديم سواء كان موجبا في كل فعل او كان اجابيا في  
 هذا الاثر فقط قد يما اي مستمر الوجود ازلا وابدا وكان الظاهر ان يقول والمستند الى المرجح القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع  
 تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كما نيتا في ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتختلف تارة  
 ترجحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لا بد من العلم به وهو ان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب  
 الموجب قديم وان معلول المختار حادث واما اختلافهم في قدم العالم وحديثه فذا رعى ان الصانع موجب عند الفيلسفي فمختار  
 عند اهل الحق وخالفهم في الحكم الاول الامام فخر الدين الرازي مستدلا بان تأثير الموجب في القديم اما في حال يقاؤه فيلزم اجبا  
 الموجود وهو محال واما في حال عدمه او حدثه فيلزم ان لا يكون قد يما ومطلوب الرازي من ذلك ابطال قدم العالم واجباب الصانع و  
 خالفهم في حكم الثاني سيف الدين الهمدي قال يجوز ان يكون سبق الايجاد بالقصد على الوجود كسبق الايجاد بلايجاب على الوجود فكما  
 ان الثاني تقدم ذاتي لا زمني فكذلك الاول ولا ارى هذا البحث ينفعنا الا اذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه  
 نظريتها والشارح ادعى الضرورة في الحكمين وجعل خلاف الرازي والهمدي مكابرة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث اي  
 الاعراض الحادثة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اي انها لا تخلو عن الحوادث فلابد ان تخلو عن الحركة  
 السكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الفردي لا يخلو عن السكون في حينه فان كان الكون مسبوقا بكون اخر في  
 ذلك للجزئيين فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف  
 السكون مع انه متحرك اجماعا اجيب بان المراد المسبقية بلا فصل البحث الثاني ان التعريف يصدق على الحركة الوضعية وهي ان يتحرك  
 الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه كالفلك وسلاة المغزل اجيب اول بان المعرف هي الحركة المستقيمة وثانيا باننا لا نعريف بالحركة  
 الوضعية بل نقول لا بد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يجس والحق عندى في الجواب احد وجهين احدهما  
 اننا نلتزم انه سكون واصطلاحنا ثانيا بما الجسم عندنا مركب من الجواهر الفردة وبنها مفاصل فكل جزء في التحرك بالوضع يخرج عن مكانه والجسم  
 متصلا واحدا حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكانه ان لم يكن مسبوقا بكون اخر وذلك للجزئيين في حينه وهو الظاهر ان المراد بالكون في هذه المباحث هو العرض  
 المسمى بالان عند الحكماء وفسره بعض المحققين بالوجود على طبق اللغة وهو هو وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في انين و  
 السكون كونان في انين في مكان واحد يريد ان في التعريف مسامحة فلا يرد ان الحركة كون لا كونان وكذا السكون فان قيل قولهم  
 الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما في ان الحادث فلا يكون متحركا كما لا يكون  
 ساكنا فبطل الحصر قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الحادث على الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكونان  
 وتجددت عليها الاغصان الزمان كالا فلاك والعناصر لا في الاجسام التي يلم للضم حد وثما واعلم ان المتكلمين اختلفوا في



كون الحادث وقت حد وشه فذهب ابو الهذيل الغلاف المعتزلي الى ان لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان الكون الثاني في ذلك الحيز ساكن والكون الاول مماثل له فهو ساكن ايضا والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى كل من القولين يبطل تعزيف الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير محلي بمقصود واحد وانما هو اي الحركة والسكون فلانها من الاعراض هذا في الحركة مسلم اما السكون فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة وعند بعض مشائخنا عرض لانها امر محسوس فلا بد ان يكون موجعا وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يندم ويتجدد مثل في كل ان ولكن دليلهم عليه ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقضى المسبوقية بالغير اي كل حركة مسبوقه بسكون او بحركة ولا زلتنا فيها اي المسبوقية وهذا دليل اخر خاص بالحركة ولان كل حركة فهي كائنته على التقضى بالفارسية اكثر شتر وعدم الاستقرار عطف تفسيري وهذا دليل اخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز الزوال دليل اخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوه فهو قابل للحركة بالضرورة قيل المراد اليقين لا البداهة واستدل بعضهم عليه بان الاجسام متماثلة يصح على بعضها ما يصح على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم عند الفلاسفة فلكي او عنصري والاول واجب الحركة والثاني جائز الحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فالسكون يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية اي ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اي في هذا الدليل على حدوث العالم اجابات كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار الاحيان في الجواهر والاجسام وعلى انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالقول المسماة في الشرع بالملكثة الكروبيين والنفوس المسماة في الشرع والعرف بالاشراخ المجردة عن المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على حدوث المجردات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجوه لكنها ضعيفة احدها لو وجد المجرّد كما شارك للواجب في وصف التجرد ومتميزا عنه بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو انه ليس بجسم ولا حالا في جسم ولا في مكان ولا في جهة فهو عن ايجاب التركيب بمراحل لان الاشتراك في غير الذاتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبوتيا كالوجود فالسلبى اولى كفى ما عدل الشيبين عنهما ثانيا فان التجرد انحصار واصناف الواجب فان من سائل عن الواجب لا يجاب الا به فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم واجيب باننا لانعلم انما انحصر صفاتها بل انحصرت الوجوب الذاتي او كونه خالفا لكل ما سواه او القدم بالذات ثالثا فان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لجواز ان يكون عندنا جبال شاهقة لا تراها وانما مسطحة اجيب . . . . . والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات هو امر ثابت

للحادث

له قوله مسطحة اي فلفط بالصريح قال الخياطي ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم (الجواز كونه اعم) على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد عدمه حتى الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بالدليل عليه (والا لكان العلم بالاستدلال) ١٢



الايان المتخيزة اى الجوهر الفردة والجسم ولا عرض لا زادت وجره المعجرات اى العقول والنفوس غير تامة على فابين والمطولات  
اعلم ان المعجرات عندهم ثلثتا قسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن في انعاله عن الالات الجسمانية متسطين الواجب و  
مصنوعاته في افاضة الوجود واستدوا عليه بوجوه اشهرها ان الصادق الاول عن الواجب ليس جسم لان الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد  
الحقيقي الا الواحد ولا عرضة له لا يقوم بلا محل فالصادق جوهر مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه  
الا الواحد لكن فيه ثلث جهات وجوده في نفسه وجوبه بالواجب وامكانه الذاتي فيصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني والفلك الاعظم  
والنفس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلث العقل الثالث وفلك الثوابت والنفوس المدبرة له هكذا الى العقل  
العاشر للمدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب استعداد المواد وهذا العقل يسمونه جبريل ولهم في كيفية الصدور ووجهات  
العقول اقوال اخر ليس هذا محل بسطها واعتراض عليه اولا بانها لا تنقسم انما لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب  
مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثاني غير افنية لما في الفلك الثامن من الكرات الثوابت الغير  
المحصولة القسم الثاني النفوس الناطقة اى الالهة الانسانية واستدلوا على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها تعقل المعجرات كالمفهوم الكلي و  
كل ما هو يعقل المعجرات فهو مجرد لان الصورة المعجرات لو انقشست في غير مجرد صارت في مكان فليست مجردة ثانيا انها تعقل البيط كالرحلة  
والنقطة وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد والا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير المعجرات منقسم واجيب عن التجهين بانها لا تنقسم ان العلم  
بارتسام الصورة ولو سلم فيجوز ان يكون الالات تسام في بعض الخواص الجسمانية وهي الالات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام  
الحال كالنقطة للحالة في الخط ثالثا انها ان القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالمهم كسائر القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشايخ  
اصح عقلا من الشبان اجيب بان كثرة التجارب لا يوجب القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا القدر المختار القسم الثالث النفوس الفلكية  
المحركة للافلاك وهي لها كالاتنا وبيان تجردها يتوقف على مقدمته وهي ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة منحصرة في  
الطبيعية والقسرية والارادية لان الحركة ان كان خارجا عن المتحرك فقسريته كالحجر المرمى وان كان داخل فيه فمع القصد ارادية كالشي  
ويذكره طبيعية كهبوط الحجر وصعود النار فليس حركة الفلك طبيعية لان الطبيعية ترك حالة وطلب حالة والفلك لا يترك وضعه الا و  
هو عائد اليه بعد دورة وليست قسرية لان القسرية انما هي على خلاف الطبيعية فحيث لا طبع لا قسرية ارادية ثم نقول استدوا على  
تجدها بان حركة الفلك على قسرية واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصد الا عن تصور كلي والتصور الكلي لا يوجد الا في مجرد اما الاول  
فبا المشاهدة والرصد واما الثاني فلان التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام مضبوط دائما كما نجد من انفسنا اما الثالث فلان الصورة  
الحاصلة في الجسماني معرضة للهدية فلا تكون كلية واعتراض على هذا الدليل بوجوه اما اولها فانها طبيعية والمطلوب نفس الحركة واما ثانيا  
فهى قسرية ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبيعية فلعل طبع الفلك السكون ويحركه المختار سبحانه بارادته واما ثالثا  
فلا نسلم عدم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح هذا ملخص الكلام وادناه علم الثاني انما ذكر  
من قولكم اما الاعراض في بعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدثه



ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال وهي الكروية وجمع نظر إلى الكروية القائمة بكل تلك والامتدادات هي الطول  
 والعرض والعمق وما كتب في الهواء من أنها الخطوط البيض والحمر في السماء فهذه بيان اذ هي في الهواء البخاري لا في الفلك وايضا شاهد  
 حدوثها وحدوث اضدادها بزوالها والاضواء القائمة بالشمس والكواكب والجو ان هذا اي عدم ادراك حدث بعضها غير محل  
 بالفرض اي بحدوث جميع الاعراض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها يريد ان يرهان  
 للحركة والسكون دل على حدوث الاعيان كلها وحدوث الاعيان يستلزم حدوث بقية الاعراض القائمة بها وقد يورد انهم استدلوا  
 بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان ثم استدل للتم بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض وهذا دور الجواب ظاهر لان الاعراض  
 بعضها دل على حدوث الاعيان كالحركة والسكون وبعضها مدلول بما سواها من الاعراض فلا دور الثالث وارد على قولنا ما لا يخلو  
 عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اي وقت معين حتى  
 يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمته مقدرة غير متناهية في  
 جانب الماضي قيل اشارة الى تعريف الازل على ما في العبارة احد ما زمان لا اول له ثانيا زمان غير متناهية في جانب الماضي  
 الحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف للازلية على ما في العبارة في اعادة الضمير والماد وصفه لازمة بالمقدرة لان الزمان امر واحد  
 مستمر وانقسامه الى اقسام فرضية ومعنى ازلية الحركات الحادثة اي معنى قولهم حركة الافلاك تدائمة مع ان كل فرد من افراد  
 الحركة حادثة انما من حركة الازلية حركة اخرى لا الى بدلية وهذا هو مذهب الفلاسفة وليس من هبهم ان الازل وقت  
 معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسمون انما لشي من جزئيات الحركة بتقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اي القديم عندهم هي  
 الحركة المطلقة لجزئياتها والجواب انما لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئي لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعيينات  
 كلها فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات او حذ عليه الا ان بدلية كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزما لبداية  
 الكلي لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزما لانتهاء الكلي فيلزم انتهاء نعيم الجنان وثانيا ان النوع لا يلزمه حكم جزئيات من  
 حيث الزمان الآتري ان الوجود لا يبقى فرد منه اكثر من يقيم مع ان نوع الوجود يبقى اكثر من شهر ويحجب عن الاول باننا لا ندعي عدم  
 انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهنا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي من الحركات  
 قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومنز النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع اطول بقاء من كل فرد مسلم لكن  
 لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافي عن الشائب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تنامي الحركات  
 باطل برهان التطبيق وقد تقر جريانها في المتعاقبات كالمجموعات الرابع وارد على قولهم الجسم والجو لا يخلو عن الكون في حين  
 كان كل جسم في حين لزم عدم تنامي الاجسام وهو باطل اما اول فلانه لو وجد بعد غير متناهية لا يمكن ان يفرض فيه مثلث متساوي  
 الاضلاع ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزوايا الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يجب عدم تنامي وتر هذه الزاوية مع ان  
 محدثا بالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلانا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا من مبدئ معين ذاهبا الى غير نهاية ثم



خطمتاخر عن هذا المبدأ بل اذ لم نفرض تطابق المبدئين فان استوى النقطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص  
لزم انقضاء الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بدائع لان الحيز هو السطح الباطن من الحاروي اى الجسم المحيط بالماس صفة للسطح للسطح  
الظاهر من المحوى اى الجسم المحيط بالحيز الماء الداخل في الكون عبارة عن سطح باطن الكون المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف  
للمكان منقول عن ارسطاطاليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط بكل الامكان له والجواب  
ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتقوم اى الخلاء الذي يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم  
لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان وسيجي تفصيلا ان شاء الله سبحانه الذي يشغل الجسم ينفذ فيه في الفراغ ابعاده اى  
ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعمق ويجوز العكس في ارجاع الضميرين الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنقود وهو ما عند  
المتكلمين وحلول محقق عند افلاطون وترك ذكر الجوهر تسامحا لانه معلوم بمقايضة الجسم باسم الله الرحمن الرحيم الكلام في وجود  
الواجب تعالى وتزويده ولتقدم مقدمتين الاولى اختلف في ان المخرج الى المحدث هو الحدوث والامكان فالاول مذهب المتكلمين  
وامتدوا عليه بان عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجه الى العلة مع ان العدم لا يكون اثر العلة بل يكفيه عدم علة الوجود والثاني مذهب  
للعلماء والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولا باننا نقول وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره الى العلة الا بعد تصوّر امكانه وثانيا  
بان لو كان المخرج هو الحدوث لزم استثناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايدى ببقاء البند بعد  
صوت الباني وهو غلط وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة الثانية  
المشهور للعقلاء وثالثا الواجب طريقان احدهما طريق الحدوث وهو المأثور عن قدماء المتكلمين وتقريره ان الاعيان والاعراض حادثات و  
لا بد للحادث من محدث اما المقدمة الاولى فقد مر البرهان عليها واما الثانية نادى بعض الاشاعرة بدلتها ونهبوا عليها بان من  
سأى بناء رفيعا جزم بان له بانيا وقال المعتزلة استدلاله استدلالا عليها اولا بالقياس على افعالنا وبياننا ان افعالنا محدثة ولا بد  
لها من محدث فكذا الاجسام المحدثثة وهو ضعيف وثانيا بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جازم الوجود والعدم فلا بد  
لترجيح الوجود من مزج ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على الحدوث والامكان معا اذ جازم الوجود والعدم هو الامكان ثانيا طريق  
الامكان وهو المنقول عن الفلاسفة والاختار عند محقق الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك في وجود موجي فان  
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى ما يترجح وجوده ويجب الانتباه الى الواجب قطعاً للدور التسلسل ثم رجع الى  
الشرح قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث استدلال بطريق الحدوث ولم يدع بدعية  
تلك المقدمة كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدلال عليها كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن عن غير  
مترجح ولو قال ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجع المسلك الاشاعرة ثبت انه محلل شأ جزاء لما والمحدث للعالم هو  
الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فسر اسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبدا للمحدثات كلها ومبدا للسلسلة  
الممكنات باجمدها وموصوفا بالوجود لا والقدم ومنزهة عن الجسمية والعرضية الى سائر ما يذكر المصنف من التزيينات انما هو من



حيث كونه واجب الوجود ومن مصححات هذا التفسيران لجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة والوجوب انحص صفتها الذي يكون  
 وجوده من ذاته اي ذاته علة تامته لوجوده وهذا مبني على مذهب المتكلمين من ان وجود الواجب لا يدعى ذاته لانه لا يتعقل ذاته ثم ثبتت  
 وجوبه بالبرهان وقال الحكماء والصوفية وجوده عين ذاته لان هذا اكل اكل الوجود ولا يحتاج الى شئ اصلا اي في وجوده وقال بعضهم لا في ذاته و  
 لا في صفاته الحقيقية وقد يزعم ان الاحتياج في الصفات لا يثاني الوجوب وللوصول مع الصلبيين صفة كاشفة للواجب اذ لو كان محدث العالم  
 جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ عليه الصفات الالهية تجازر الوجود عند المتكلمين لانها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجوب  
 في الواحد فيلزم ان يكون الصفات من العالم اجيب اولابان الكلام في الجائز المغائر للواجب اي المنفك عنه وثانيا بالصفات واجبة لان  
 كل ممكن حادث وفيه انه سيأتي اثبات انها ممكنة بذاتها وان لا يجب كون كل ممكن مبنوقا بالعدم فلا يصلح محدثا خيرا للفعل على تضمينه معنى  
 الكون للعالم ومبدأ له وذلك لانه يلزم كونه علة لنفسه والمبدي بضم اليهم في استعمال المتكلمين ويفتحها في لسان الفلاسفة والشعخ انما اذن في  
 الاصل وادرج على الدليل انك الرخبت بالعالم في قولك لكان من جملة العالم ما ثبت حدثه فلا نسلم قولك لكان من جملة العالم بجواز ان يكون  
 من عالم المجردات وان اريد مطلق العالم فلا نسلم قولك لم يصح ان يكون محدثا للعالم بجواز ان يكون من علم لم يثبت حدثه ومحدثا لما ثبت حدثه  
 وبالجمله فالاشدلال بطريق الحدوث غير تام اجيب اولابان ادلة اثبات المجردات غير تامه وفيه ان ادلة نفيها ايضا غير تامه وثانياها بان هذا  
 المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود وجب انتهاءه الى الواجب قطعاً لسلسلة الممكنات وفيه انه يرجع الى طريق الامكان وثالثا بان حدوث  
 الجائز ثابت لان كل ممكن حادث وفيه ان الحدوث الزماني ممنوع والذاتي مسلم لكنه خارج عن البحث واربعا باختيار الشق الثاني وان المراد في  
 قول المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات اي من غير ان يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة في العقول فحاصل الدليل ان المحدث  
 بالذات هو الواجب اذ لو كان جائز الوجود لكان من مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلوب هو ان المحدثات  
 الحادثة الى الواجب تعالى والدليل لا يعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اي علامته الذي على  
 وجود مبدأه فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامته على وجود نفسه وهذا محال ولا يخفى ان دليل اتناحي شعري متعلق بلفظ العالم  
 ولا فائدة في ذكره الا لتناع بعض العوام به وقريب من هذا اي من قولنا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والمراد ان حاصل الدليل واحد  
 الا ان الاول بطريق الحدوث والثاني بطريق الاله كان ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها تمامها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات  
 فلم يكن مبدأها وللدعى انتهاء الممكنات الى الواجب مع تطعم النظر عن نفي الوسائط فان نفيها مسئلة اخرى وقد يتوهم قيل المتوهم صاحب المتوهم  
 ان هذا اي ما يقال دليل على وجوب الصانع من غير ان نقا اى احتياج الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق  
 منها علة لللاحق والبراهين المشهورة على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل والالجواز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن  
 ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين البطله للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين اختصار اللقال واستخرجوا براهين  
 غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه فلهما ما اخرج صاحب المواقف وهو ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات لاحتاج جمعها الى  
 موجودها مستقل يكون ارتفاع الممكنات ممنوعا بالنظر الى وجوده لان الممكن ما لم يجب من علة لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجود خارجا عن



المجموع لا نفسه ولا ينضمه اذ لو كان عدم شئ منها متمتعا بالنظر الى ذاته لكان واجبا هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب  
 ومنها انه لو لا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجود اما الاول فلان ارتفاع المجموع لا يكون محالا بالذات وهو ظاهر لتركبه  
 من الممكنات ولا بالغير لان الغير الذي يمتنع المجموع به يجب ان يكون خارجا عنها واما الثاني فلان ما لم يجب اما بذاته اذ بغيره لم يوجد وهو  
 قريب من الاول ومنها انه لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد شئ اصلا لان الممكن لا يستقل بوجوده واذا لا يوجد فلا ايجاد وارتضى السيد  
 السند هذا البرهان جدا فردد عليه التاخر بقوله وليس كذلك اي كما يتوهم بل هو اي ما يقال اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولكن  
 لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحا فتوهم انه غير مقتدر الى ابطاله وادرج عليه اناس لنا ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل كفا لا نعلم  
 ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل وقد يتكلف في دفعه بان المراد بابطال التسلسل اقامته دليل ينتج بطلانه سواء  
 اقيم على بطلانه او على مطلوب آخر وعندنا في نظر لان مطلوب صاحب المواقف هو نفس مسافة الدليل على الواجب تعالى فلو كان مستلزما  
 لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اي احد ادلة المشاير اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى هائية في جانب مبداه الاحتياج  
 اي السلسلة بمجموعها العلة اي موجود لان مجموع السلسلة ممكن فيجوز وجوده وعدمه وانما كان ممكنا لا انه مركب من الاجزاء والمركب محتاج  
 في وجوده الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي الوجوب وهي العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس السلسلة ولا بعضها لا استحالة كون الشئ  
 علة لنفسه ولعلله اي لو كان علة بمجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه وهذا محال لا يستلزم تقدم الشئ  
 على نفسه وهو بدوي الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان  
 هذا البعض داخل في المجموع فاذا كان علة للمجموع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان هذا البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض  
 ازالة علة للباء والجيم والذال وهم جراثم نقول الالف ايضا ممكن لا بد له من علة فيجب ان يكون علة لبعض ما عداه من السلسلة و  
 هو الباء مثلا فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذي هو علة للباء بل يكون موجودا خارجا عنها اي عن السلسلة فيكون واجبا  
 اذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب وقد بطل الاول ولا يصحح الثاني موجودا تعيين الثالث وينقطع السلسلة واعتراض  
 على هذا الدليل بوجهه ومن اشهر الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا  
 البرهان احد اركان علم الكلام وهو ان نفرض من العلول الاخير الذي ليس علة لشيء وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الهبوط الى غير  
 النهاية جملة مشتتة على مجموع العلولات والعلل ونفرض مما قبله بواحد اي من العلول الثاني الذي يكون علة لذلك العلول الاخير  
 مثلا لان المقصود يحصل باي قفاصل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المنتهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذا الجملة  
 جزء من الجملة الاولى وكل من الجملة متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم نطبق للجمتين اي نطبق الجملة الاولى بالثانية بان  
 نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثالث من الجملة الاولى بالثاني من الجملة الثانية وهم جراثم اي فرض التطبيق في  
 جميع اجزاء السلسلتين وقد يشدك فيه بان تطبيق غير المتناهي بغير المتناهي محال لان القوى البشرية تعجز عن تفصيل ما لا يتناهي  
 اجيب بان الحكم العقلي الاجمالي كان بلا حاجة الى التفصيل فان كان بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية كان التاخر



وهي الجملة الثانية كالزائد وهي الجملة الأولى ويشكك فيه بان النقصان والزيادة من خواص المتناهي آجيب بالمنع لانه لا تفاوت بين  
 للجلتين في جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعد معلوم بالضرورة وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بالبدية ويشكك فيه بان  
 وقوع كل جزء من احدهما بازا جزء من الاخرى لا يلزم ان يكون المساواة للجلتين بل يجزي ان يكون لقدم تناهيهما ودفعا باننا نعلم بالضرورة  
 ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان وازالنا قصه تنقطع قبل الزائدة وان لم يكن بازا لكل واحد من الاولى واحد من الثانية  
 فقد وجد في الجملة الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية فينقطع الثانية وتناهي ويلزم منه اي ان تقاطعا تناهي الاولى لا يخاله تزيد  
 على الثانية الا بقدر متناه كالأحد في مثالنا والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة هذا تحرير البرهان على أي المتكلمين  
 واما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط الاول ان تكون الامور الغير المتناهية موجودة في الخارج والاولم يتم التطبيق لان وقوع احادها بازا  
 احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها ولا في الذهني لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة واجيب بان دخولها تحت وجود الخارجي  
 كاف ولو على سبيل التعاقب اما اوله فلان هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجود الحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس الحاضر منهما  
 الا ما لا يقبل القسمة واما ثانيا فلان الفلاسفة يشبثون الوجود الذهني زاعمين ان الدهر ماء الزمان وان الزمان مجموعته حاضر فيه وان الحوادث  
 المتعاقبة حاضرة فيه معا وتفرغ على نفى هذا الشرط مسألة حدوث العالم فانه لو كان العالم قد يما كانت الدورات الفلكية والايام والشهور والسنين  
 فيما مضى غير متناهية فيبطلها برهان التطبيق عندنا لا عندهم لعدم اجتماعها مع الشرط الثاني ان تكون الامور الغير المتناهية مرتبة في التطبيق  
 الاجمالي لا يجري في غير المرتبة اذ لا نظام لها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلي محال اجيب بان العقل يحكم في غير  
 المرتبة اجمالا كما يحكم في المرتبة اجمالا فان كفى الحكم الاجمالي كفى في الوجوه والام كيف في المرتبة ايضا وتفرغ على نفى هذا الشرط تناهي النفوس الناطقة  
 وزعموا انها غير متناهية وان البرهان لا يبطلها لعدم ترتيبها وقال بعض المدققين عدم تناهي النفوس باطل ولو صح الشرط لانها وان لم تكن مرتبة يجب  
 ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمته وحدتها وعندي فيه نظرا لانه انما يتم على مذهب ارسطو هو ان النفوس تحدث بحدوث الابدان واما علم مذهب  
 الاشرقيين من انها تدمية فلا ومن زعم انهم لا يقولون بعدم تناهيهما فلم يتبع مذهبهم وناهيك انهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نوح الانسا  
 والقول بالناسخ وكلاهما خلاف اجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق انه لو لم يزم تناهي الاعداد ومعلومات الدهر تغال ومقدوراتها و  
 هو خلاف الاجماع فاجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده معاك النفوس او متعاقبا كالأعداد و  
 الفلكية دون ما هو وهي محض من غير ان يكون موجودا في الخارج فانه اي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوجود وتوضيح انه لا بد في جريان التطبيق من  
 تحقق احاد السلسلتين اما الامور الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر لان في الذهن لا بد لا يقدر على استحضاره الا بما يتزله مفصلا فلا يجري  
 التطبيق الا في ما استحضره فاللازم انما هو تناهي ما يستحضره الوجود واورج عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم  
 التطبيق بينهما انما هو بحسب الذهن لا في الخارج فان كفى حكم العقل كفى في الكل فلا يرد النقص بمراتب الغد بان تطبق الجملتان احدهما من الواحد  
 لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية او يطبق الاحاد بالعشرات او العشرات بالمئات وانما يرد النقص لان مراتب الاعداد درجته وارج عليه  
 ان العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء لانهم عندهم والكم عرض آجيب بان هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بان دهي على



ان المحققين من الحكماء يوافقونهم في وحيته كما ذكره جلال الداني ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اى المعلومات اكثر من  
 الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدور ولا والمعلومات معلومة غير مقدورة والعامه اذا سمعنا ذلك انكرنا انكارنا  
 عظيم اذ عمن انه مستلزم العجز حتى سمعت بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريكه وهكذا لمن بنى تصرا وهدم مصر اذ ابطال التوحيد  
 الذى هو اعظم اصول الاسلام بمراعاة القدرة على حسب وهم الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة الله سبحانه بالمحال محال والعجز انما يلزم فيمن  
 اراد ولم يستطع فاحفظه معرلاتنا هيما وهذا النقض يرد على قولهم اذا كان احدى الجملتين انقص من الاخرى لزم انقطاعها بالتطبيق وتقرير  
 ان برهان التطبيق لو لم يلزم انقطاع المقدورات او الاكاد المعلومات ثانيا واذ اهل لانها غير متناهية وذلك اى عدم وردد النقض بالاعداد والمعلومات  
 والمقدورات ثابت لان معنى لا تنهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فوقه اخر فانك لا تستطيع ان تتصور  
 عددا لا يمكن الزيد عليه لانك اذا تصورت مائة الف الف وضربته في عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار ولا مطر مما قيل الارض الجبال  
 وذرات الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكنا فى التصور وفي الوجود ولو اخذت لها اضعا فامضا عفة فهذا معنى اللانها مع الوجود  
 بالفعل من العدد محصور سواء كان فى الخارج او فى الذهن اما الاول فلان المعددات متناهية واما الثانى فلان الذهن لا يستطيع احضار ولا يتناهى  
 وهكذا الحال فى المعلومات والمقدورات لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او عاليا وبالجملة الموجود  
 من العدد والمقدورات والمعلومات متناهية والموجود لا يجرى فيه التطبيق بقى ههنا ابجاث البحث الاول استشكل بعضهم لا تنهى نعيم الجنان ايام  
 الاخرة وانفاس اهلها وجوابه ظاهر مما ذكره الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود متناهية ابداً البحث الثانى قيل  
 مراتب الاعداد الغير المتناهية وان لم تخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون معلومة له تعالى لعموم علمه تعالى الممكن والمحال وكذلك نسبة التطبيق  
 معلومة له اجيب بان تعلق العلم بما لا يتناهى محال ولا يلزم للجهل كما ان تعلق القدرة بالمحال محال ولا يلزم العجز وهذا ظهر للجواب عما قيل ان عدد  
 انفاس اهل الاخرة ان كان معلوماً لله تعالى لزم انها لا تخرج الى الوجود الثالث ان القول بان ما احاط به العلم الالهى متناهية مما يشكك فخرية  
 وذلك لان الداخل فى علمه من ايام الاخرة والحوادث الكائنة فيها ان كان مقدرا متناهيها فلا بد ان ينصم هذا لعدد المعلومات بعد فيلزم ان  
 يكون ما بعد من الايام والحوادث غير معلوم وذا جهل وطال ما يحدثش هذا الاشكال فى قلبى حتى وجدت فى كلام بعضهم ازصفة العلم قديمة  
 ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه العلاقات متناهية وان لم تقف الى حد وهذا شديد البطلان لا يستلزم  
 للجهل قبل حدوث الحوادث وبالجملة فاجاب الشارح غير فرضى واجاب المحقق الداني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن على احد  
 بسيط اجمالى وليس بصور مفصلة فالمعلومات لا يجرى فيها التطبيق امانى الخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجى منها متناهية واما فى العلم  
 الالهى فلاشها متحدة لا تقدر فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالى رأى الفلاسفة الواحد يروى عن الامثري ان الله تعالى واحد من طريق  
 العدد وانكر ذلك اخرون ومنهم ابراهيم القلانسى اما اولا فلانه يلزم ادخاله فى المعددات فيلزم تكثره بما يضم اليه من العدد وتقلده  
 بدون واما ثانيا فلان كل عدد متناهية والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذين الدليلين من كلام غير المحصلين اما الاول فلان  
 الواحد المعدد مع غيره بان على وحدته واما الثانى فلا يلزم لا يريدون بعدم تنهى الواجب تعالى ان له كثرة لا تخصى كيف ذلك شك



اتركيب نعم لو احتجوا بان ادخاله في المعدلات سوا ادب لكان له وجهه كاتكار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على من جمع الله ورسوله في  
 ضمير واحد فقال ومن يعصها فقد غوى واما توجيه كلام الاشعري فهو انما مراد انه جزئي حقيقي وليس واحداً بالذات او  
 للجنس وحاشا للاشعري ان يتكلم في الاهليات بما لا يحسن يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب  
 الوجود الاعلى ذات واحدة اعلم ان البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه ومنها ما قامت على ان الصانع واحد كدليل  
 التمايز ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لو وجد واجبان لاشتركا في الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب  
 الواجب وهو محال فاشارة الى التوحيد جميعا والاول مبنى على ظاهر كلام المصنف والمحدث للعالم هو الله والثاني على  
 ما اختاره من تفسير الجلال للواجب وانما لم يذكر ذلك دليل الثاني لانه بجملة المتأخرين انسب لتفرعه على اصول  
 فلسفية هذا ما عندنا في توجيه المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذكر وحدة الواجب دفعا لتوهم الاستدراك ووجه الاستدراك  
 ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو احد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات ودفع بانها لا  
 استدراك بعد ما نفي الجلال بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم الاستدراك في صفة الوجوب فكان حقيقا  
 بالتصريح اما عدم الشرك في الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه والمتمم في ذلك الظاهر ان اشارة الى وحدة الصانع  
 كما هو المناسب للتمايز والملائم لكلام المصنف والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم ان اشارة الى وحدة الواجب فاورد عليه  
 انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعا والاخر معطلا او يكون احدهما صانعا قادرا والاخر منهما صانعا مسجبا  
 يوافق ايجابه قد لا يكون تمايزا فكل في الجواب ادل بان المدعى هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدرة  
 واحد وثانيا بان التعطل والايجاب نقص فينا في الوجوب ان قلت التكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين  
 موجبا يمنع صحة الدليل على وحدة الصانع اي قلت لان سلم اذ المطلوب ان محدث العالم واحد وقد ثبت ان الموجب  
 لا يكون محدثا بين المتكلمين برهان التمايز المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا احد كمالات الكلام  
 القديم فان ظاهر الآية دليل ظني قريب الى الافهام اريد اقتناع عوام الامة به وباطنها برهان يقيني لمن وفق النظر وفي  
 الحديث لكل آية ظهر وبطن راحة الفريابي عن الحسن مرسلا وتقريره ان لو امكن الهان هذا افضل من قولهم لو وجد الهان  
 لان كمال التوحيد نفي امكان الشريك وهل يكون نفي وجود الشريك مع عدم التعرض بنفي امكان كافي في باب التوحيد  
 فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينبغي ان يكون منافية للتوحيد فانهم لا يمكن بينهما تمايزا فيريد احد هما حركة زيد و  
 الاخر سكونه وانما امكن التمايز لان كلامهما اي من الحركة والسكون في نفس الامر ممكن وهذا ظاهر وكذا تعلق الارادة بكل منهما  
 اي هو ممكن اي لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين اي الحركة والسكون دفعا لما  
 يقال ان يحتمل ان يكون اجتماع الارادتين محالا وحاصل الدفع ان المتدافع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فامممكن  
 ونفسه ثم الظاهر ان المراد بالتضاد التدافع المانع عن الاجتماع وهذا اعم من ان يكون بالتضاد الاصطلاحي وهو كون



امرين وجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد او يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر ويكون بالاجاب والسلب كالانسان واللانسان وقد يزعم ان المراد هو الاصطلاحى فاورد عليه ان نفيه لا يتلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع لا ينحصرنه واجيب اجيب بان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف كان هو التضاد ودفع بانه يتلزم ان يكون المنبث بين الحركة والسكون هو التضاد وليس كذلك وعندى ان التناقض مبنى على مذهب المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجب يضاد الحركة اما كونها عدما وملكة فذهب الفلاسفة وحينئذ اى حين اذا اراد احد هاتركة والاخر سكونه اما ان يحصل

الامر ان يجتمع الضدان او لا يحصل شئ منهما فيلزم عجزهما معا او يحصل احد هاتركة والاخر فيلزم عجز احد هاتركة وهو اى العجز اما في الحدوث والامكان اى دليلهما وليس المراد بالامارة الدليل الظنى كما هو مصطلح المناظرين والام لم يتم البرهان لما فيه اى في العجز من شائبة الاحتياج لانه يحتاج في حصول مراده الى ان لا يزاحمه الاخر والاحتياج نقض يناهى الوجوب او حر عليه ان المناهية للوجوب هو الاحتياج في الوجود وامانى غيره فيحتاج المناهية الى دليل اجاب المدقق بان الاجماع منعقد على ان الاحتياج مطلقا نقض محال على الله سبحانه ويرد عليه ان الاجماع حجة سمعية وكلامنا في الحجة العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام في اثبات التمانع بل يكفى ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد عندى ان المدقق لم يقصد اجماع الامة بل اجماع العقلاء كلام حتى القائلين بالشريك ايضا فيكون الدليل الزاميا عليهم واراد بالاجماع كون الحكم بديهيا اوليا من ذكر الملزوم وارادة اللزوم وقد يزعم ان الاحتياج على اطلاقه ليس نقضا محالا لان الواجب لا يحتاج في الوجود الى امكان الشئ قلنا ليس احتياجا عند من امن النظر لانه يستحيل ان يقصد الله سبحانه ايجاد المتع والاحتياج انما يلزم لو قصد فخر امتناع عن ايجادها فالتقدير اى امكان

مستلزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون التقدير محالا واعتراض على البرهان بوجهين احدهما انه لو تم لزوم عدم الواجب المختار لانا نقول صفاته ممكنة صادرة عن ذاته بالاجاب فلواراد اعدام بعضها فان حصل كل من مقتضى الذات والارادة لا يجتمع النقيضان وان حصل مقتضى الذات لزوم العجز وان حصل مقتضى الارادة لزوم تخلف المعلوم عن العلة التامة واجيب اولانا فرضنا التعلقين معا وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات بايجاد الصفة تيم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل اخر وثانيا باختيار الثاني وان هذا العجز يناهى الا لوهية لانه من قبل ذاته تعالى بل هو ناهى من كون كماله متمنعة الا تفكالا عنه فهو مشعر بكمال لا ينقصه وانما المناهية للالهية هو العجز الحاصل من معاد اجنبى ثانيا انها اذا تعلق ارادة احد الالهين بوجود الحركة استحالة السكون فعدم تدرة الاخر على السكون لا استحالة بالغير لا يتلزم العجز ولذا لا يتقد الواجب تعالى على اعدام المعلول مع وجود علة التامة اجيب اولانا بان السكون ممكن في نفسه لعدم القدرة عليه حاصل بحاجز اجنبى فهو عجز محال وعدم القدرة على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه وثانيا بانا فرض التعلقين معا بلا سبق احدهما وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزوم عجزه وان قد يلزم عجز الاخر وهذه العبارة في غاية الحسن والايجاز وانما لم يتعرض صاحبها بذكر جمع الضدين لان استحالة غيبة عن البيان في مواضع الايجاز وبما ذكرنا في تقرير التمانع يتدفع



ما يقال ان يجوز ان يتفق من غير تمايز دفعه بقوله لا يمكن بينهما تمايز وذلك لان جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التمايز والبرهان  
 يتم بإمكان التمايز بلا حاجة الى اثبات وقوعه او ان يكون التمايز والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال وهو العجز او اجتماع الضدين  
 دفعه بقوله لان كلا منهما في نفس امر يمكن وان يمتنع اجتماع الإرادتين كما ارادة الواحد اي كما يمتنع ان يريد الاله الواحد حركة زيد  
 وسكونه معا ودفعه بقوله لا تضاد بين الإرادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف ارادة الواحد للحركة والسكون فانه  
 اجتماع الإرادتين بين المتضادين فيكون محالا واعلم ان قوله لا يمكن فيهما الالهة الا الله لفسدنا حجة اتعاية اي ظنية يريد ان  
 الدليل الذي يفيد لفظ هذه الآية ظني اما البرهان الذي يستنبط بانفعال الذهن من ظاهرها الى باطنها فقطعي كما مر وانما  
 يسمى الدليل الظني اتعايا لان يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه اتعايا انما هو مع قطع النظر عن كونه  
 خبر الرسول المتواتر والا فحجة قطعية قلت وهو مبني على ان يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دور  
 لكن فنتار الشان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما سيحكي ان شاء الله تعالى والملازمة اي كوز الفساد لازما للتعددية العادية  
 اي منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق على تكرير هذا الفعل  
 على ما هو اللاتق بالخطابيات اي بالادلة التي يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب وللخطابة بالفتح  
 قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادى الرأي عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهي انفعهم  
 من البرهان لان مقدمات ما لوقفة مقبولة فلا يستطيع احدا انكارها حدا عن طعن الجمهور وسمى خطابة لاستعمال الخطباء ما  
 الواعظين اياه وانما كان المقدمات العادية نسب بالخطابة اذ المقصود منها تسليم الجمهور وذلك لا يمكن الا بمقدمات مكررة في طابعهم  
 والعاديات اولاها بذلك فان العادة جارية بوجود التمايز والتعالي عند تعدد الحكماء بيان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين  
 أحدهما ان عادة الحكماء من البشر جارية بالتمايز عند تعدد ثنائيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التمايز فيهم والاول اظهر  
 وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظني سيما اذا كان للمدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما  
 وهو ان التمايز من مقتضيات الطبائع الحيوانية كالطبع والغضب من كان الها كان منزها عنها واعترض بعض المحشين بان  
 عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فيلزم ان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان  
 الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشي معنى العادية في الموضوعين فان معنى كون النتيجة  
 عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد  
 الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لا يستلزم ان يكون  
 كل مسموع ظنيا على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الاله اذ ذهب كل الاله بما خلق ولعل اي  
 غلب بعضهم اي بعض الالهة على بعض والاى وان لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة  
 عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله تعالى لفسدنا الفساد بالفعل اي خروجها عن السماء والارض عن النظام



المشاهد فجرد التعدد بلا تمناع لا يتلزم الفساد لجواز الاتفاق من كالأهين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والآية غير  
 مصرحة وإن اريد إمكان الفساد بان يكون المعنى لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها فلا دليل على امتناعه أي على استحالة فاللازم غير  
 باطل بل لنصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقال إذا السماء انشقت  
 وقال كل شيء هاك أوجه وقال يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات فيكون الفساد ممكناً لا محالة إذا وقع فرع الآمكان  
 فالحاصل أنك إذا حجت لو كان فيها آلهة لوقع فسادها فاللازمة ممنوعة لجواز الاتفاق وإذا حجت لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها  
 فبطلان التال ممنوع فالدليل ليس يقينياً وأما أن جعلناه خطابة صحح لا ناختر الشق الأول ونقول إن الظن يستبعد الاتفاق بقي  
 ههنا بحثان الأول أن بعضهم أجاب باختيار الشق الأول وقال جواز الاتفاق يتلزم جواز التمانع المحال نعم لو وجب الاتفاق لعم الكلام  
 وقد يجاب بان المراد بالجواز هو الآمكان العام الشامل للوجوب وأجاب بعضهم بان كلامه على السند وهو لا يفيد إلا إذا ثبت  
 مساواة النسب لنقيض المقدمه الممنوعة الثاني أو جرح جواز الاتفاق أنه يلزم توأمة علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص  
 اعنى هذا العالم المنظوم أقول دفع ظاهرهما أولاً فلا نكونه واحداً بالشخص غير معقول لتركيب من اشخاص غير موصولة بل من انواع  
 بل من اجناس وأما ثانياً فلا ن معنى الاتفاق ان يخلق احدهما شيئاً فلا يزاحم الآخر إلا ان يكونا مؤثرين في ایجادة لا يقال لللازمة  
 قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها أي عدم وجودها وهذا منع لحصر الفساد في المعنيين المذكورين بمعنى ان لو فرض صانعان لا يمكن  
 بينهما تمناع في الأفعال كلها فلم يكن احدهما أي احدهما على السلب الكلي صانعاً وذلك لمنع الآخر اياه فلم يوجد مصنع أصلاً  
 اللازم باطل لأن وجود المصنوعات بدبي فكذلك الملزوم لا نناقول إمكان التمانع لا يتلزم الأعدم تعدد الصانع وهو لا يتلزم انتفاء  
 المصنوع حاصل للجواب منع الملازمة والضمير يرجع الى إمكان التمانع والمعنى ان إمكان التمانع المحال يتلزم ان يكون التعدد  
 الموجب له محالاً لأن استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يتلزم عدم المصنوعات لجواز ان يخلقها احدهما من غير وقوع  
 التمانع لأن إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه ويجوز ان يكون الضمير يرجع الى عدم تعدد الصانع والمعنى ان عدم تعدد الصانع لا يتلزم  
 انتفاء المصنوع بل مستلزم له ان لا يكون شيئاً منها صانعاً فان اراد السائل بقوله فلم احدهما صانعاً السلب الكلي لم يصح تفريقه  
 على إمكان التمانع أو السلب الجزئي لم يصح تفريقه قول فلم يوجد مصنع أصلاً عليه على نيزد منع الملازمة في الآية ان اريد عدم  
 التكون بالفعل لجواز الاتفاق فان إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه منع انتفاء اللازم أي انتفاء إمكان عدم التكون ان لو يعدم  
 بالامكان وذلك الشهادة النصوص على انتفاء تكونها عند زوال لدايتها فالحاصل أنك إذا حجت لو كان آلهة لم يوجد المصنوعات  
 فلازم الملازمة لجواز الاتفاق وإذا حجت لو كان آلهة لا يمكن ان لا يوجد المصنوعات فلازم ان هذا الامكان منتف فان عدم وجودها  
 ممكن بل اقم عند الحشر انقلت في الكلام تكراراً لأن الجواب الأول هو الشق الأول من العلاوة وحاصلها منع الملازمة أجيب بالجواب  
 الأول مبنى على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها هو بالفعل والعلامة لا بطل الشقوق المحتملة كلها واعلم ان الشارع قد اجتمع في كون  
 الآية حجة تنظيمية اتباعاً لابي نصر الفارابي الحكيم ولعل قلب المؤمن يتمنى كونها حجة قطعية وان لم يكن الاقناع اجحافاً بالآية وقال بعض



المحققين التمانع على رأي الحكيم اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعاته ارادة كافية في صدرها عند فان كان هذا العلم حاصلا  
 لاحد هانفك لزم الجهل اولها على فخر واحد لزم توارده على مستقلتين او على تبيين متغايرين لزم التمانع واقاد المحشى المدقق وتبين في  
 قطعية الآية احد هان المعنى لو كان المؤثر في رجح السما والارض وغيرهما الهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله وبعضه اذ تأثيرها اما  
 على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القديتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض  
 احدها وفي بعض ثنائيهما والكل محال اما الاول فلتتواحد واما الاخيران فلا يتلزامهما امكن التمانع المستحيل واذا استحال التمانع لم  
 يكن احدهما صانعا فيلزم انعدام العلم كل على تقدير الاجتماع لا انعدام جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة ثنائيهما لو  
 كان الهان لم يوجد العالم بل لم يمكن لان مجموع التعداد وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعداد واقعا كان  
 العالم مستلزما لهذا المستحيل وكل ما يتلزم المحال محال فالعالم غير ممكن ذاباطل فثبت ان التعداد محال فان قيل مقتضى كل تولى  
 فاذا ذكر الخاتمة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لا عطيتك فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء  
 الجي فلا يفيد الآية الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعداد حاصل السؤال ان الآية  
 ليست على تركيب الحجج فلا يصح قولكم هي حجة اتناعية وذلك بوجهين احدهما ان كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعداد وهذا  
 غير مقتضى بل المقصود ان انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعداد ثنائيهما ان لو تخصص زمان للماضي المقصود انتفاء الهان في كل زمان  
 قلنا نعم هذا ثابت بحسب اصل اللفظة اعلمنا ان المعنى الاصلى لكلمة لو هو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على  
 انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير دلالة على تعيين زمان فاندفع الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعداد في  
 الماضي كاف في المقصود اذ الحادث لا يكون الهان كما في قولنا لو كان العالم قد يما كان غير متغير وقد يزعم ان المعنى الثاني من مقتضى  
 اهل العقول هذا وهم فان حارفي استعمال هل للغة وان كان قليلا والاولى من هذا القبيل اذ لو حملت على المعنى الاول لكانت كلامها  
 هملا لا يعظم جدا اذ قد يشتب على بعض الاذهان احد الاستعمالات بالآخر فيقع الخطا اشارة العلامة ابن الحاجب ذلك لان  
 بعض النحاة ذكر وان لو يدل على انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط فاعترض عليهم ابن الحاجب بان الشرط بسبب الجزء مسبب كثيرا ما يكون  
 مسببا احد اسباب مختلفات كالثمر والنار للاضائة فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فالحق ان يكون لولا امتناع الشرط امتناع  
 الجزء لان انتفاء المسبب يستلزم انتفاء اسبابه اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما الهان الا الله لفسدتا استدلالا بامتناع الفساد  
 على امتناع التعداد دون العكس يجوز ان يقع فساد الهان بالارادة الالهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى وجه الخطا انه زعم المعنى  
 الاتفائي والاستدلالى واحدا مع ان كلامهما معنى مستقل اقل قد ييم هذا تصريح بما علم التزاما من قوله الله وهذا مبنى على  
 ما ذكره الشرح من تفسير اسم الله في المص والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قد يماى لا ابتداء  
 لوجه تفسير لقوله قد يما اذ لو كان حاد ثامسبوقا بالعدم تفسير للحادث للتنبيه على زمصطلم الفلاسفة غير مراد فانهم يسمون ما  
 يحتاج في رجحه الى غير حادثا ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم زعمهم لكان وجوده من غير ضرورة لان المعدوم لا يكون موجدا



لنفسه بلاهة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادف فان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قديما اي بلغ استلزام الوجوب القديم  
 الى ان زعم بعضهم ترادفها والترادف بين اللفظين هو اتحاد معناهما كالقنق والجوس والتساوي ان يصدق كل واحد منهما على  
 كل ما يصدق عليه الاخر سواء اتحد المفهومان ام لا فالناطق والصاحك متساويان بلا ترادف لكنه اي ترادفهما ليس بمستقيم للقطع  
 بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم وقال بعضهم ان القول بترادفها مبني على  
 اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التصادي كما ان صاحب التبصرة ابا المعين النسي ذكر ان الايمان الاسلام مترادفان  
 ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التصادي بحسب الصدق يريد بيان اختلاف المشاخر في تساويها فذهب الجمهور  
 ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم وصفاته قديمة غير اجبة لقيم البراهين على ان الواجب احد ذهب الامام القزويني  
 الى انها متساويان والصفات ايض واجبة زعمنا ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويرد على كل من المذاهبين اشكال  
 صعب كما سيذكره الله فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه اي لصدق القديم على صفات الواجب من غير  
 صدق الواجب عليها وانما لم يذكره لان القول بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء  
 نخرروا عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال اي عندنا هل السنة وانما التسجيل تعدد ذات القديمة ثم  
 شرح في مذهب القائمين بتساوي الواجب القديم فقال وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين القزويني ومن تبعه تصريح  
 بان واجب الوجود لذاته احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجبة لما تقر في محله من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد هو الله تعالى  
 صفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدمه في نفسه اي مع قطع النظر عن الموجد  
 فيحتاج في وجوده الى مخصص اي مخرج يخصص الوجود بالوقوع لان وجوده وعد متساويان في الجواز والترجح بلا مرجح محال فيكون  
 محدثا اذ لا معنى للمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء اخر فيبحث ظاهره ان المظهر هو اثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم و  
 لا يخفى ان تعلق الوجود بشئ اخر لا يتلزم بجواز ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لعدم علتها كما قالت الفلاسفة في العالم والجواب  
 انه قد ثبت ان الموجد هو المختار سبحانه ان معلول المختار مسبوق بالعدم لان ارادة ايجاد مقارنته لعدمه ثم اعترضوا اي هؤلاء  
 المستدلون على انفسهم باز الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى المراد بالمعنى فهنا ما لا يقوم بنفسه هو اعم من  
 عند المتكلمين لان صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم كالعروض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محتمل كما ان قيام العرض بالعرض  
 محال والدليل واحد هو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصح ان يقوم به غيره وفيبحث لان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعاني  
 فاجاب بان كل صفة المية فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة اي بقاء البقية عينها وليس امر ازايدا عليها كقولهم وجب الوجود عينه  
 العجب من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف فاجاب السخيف سكتوا عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد الواجب ايضا عدم  
 قيام الواجب بنفسه او رد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجواز بقاء العرض بناء على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير  
 العرض لانفكاك عن البقاء في ان حدثه الثاني انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتباري



وليس موجود في الخارج قائما بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض ايضاً كذلك فيحوي بقاء العرض وهذا الكلام في غاية الصعوبة  
 اي القول بالصفات واجبة كما هو مذاهب الضريرى والقول بانها غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلاهما مشكل فان  
 القول بتعدد الواجب مناف للتوحيد ثم على الضريرى وبدءه على عكس ترتيب ذكر المذاهب لان هذا الايراد اشد باساً اولاً لا يختص  
 كلاماً واجيب عنه بوجهين احدهما ان المناق للتوحيد هو اثبات الذات الواجبة لا اثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب فيه  
 بحيث لان الادلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة تأنيهما ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات  
 انها واجبة للذات الحق سبحانه بمعنى انه تعالى كافي في اقتضاها بلا حاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي امكانها في حد نفسها و  
 احتياجها الى موصوفها وفي هذا التاويل بحث اما اولاً فلا يطابقها قولهم الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته لان ضمير قولهم  
 لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الجلالة عليه حكم يكون الله تعالى واجبا بذاته فكذلك عطف الصفات على الجلالة  
 حكم بكون الصفات واجبة بذاتها واما ثانياً فلان هذا التاويل يخالف استدلالهم فان صريحه في ان كل قديم فهو واجب بالذات و  
 ليس جائز العدم ونفسه وقد يجاب بانه يحتمل ان يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلة التدبير في حقيقة كلامهم و  
 عندي فيه نظرية وتقع في كلام الضريرى وهو ان هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته مذكور رسيته كمنظير نادر وازلاً وابدأ موجود  
 باشد ورفض عدمه محال باشد وموجب وجوده رسيته باشد وآس خدائى تعالى است و صفات رسيته جل شأنه والقول  
 بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا ايراد على المذاهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب ان صفاته غير واجبة  
 ومرادهم بالحادث ما سبق وجبته على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم مالا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعم  
 الفلاسفة ان كلام من القدم والحادث اما ذاتى واما زمانى فالقديم والحادث بالزمان فاذا ذكرهما اهل السنة واما القديم بالذات  
 فما ليس وجوده من غيره وهو الواجب اما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره سواء كان قديماً بالذات قديماً بالزمان كالعالم  
 او مسبوقاً بالعدم اي حادثاً بالزمان كزيد ثم وهذا التقييم باطل عند اهل السنة فان زعموا اي القائلون بامكان الصفات في  
 الجواب عن هذه المناقاة انها الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحادث الذاتى بمعنى  
 الاحتياج الذاتى الواجب سبحانه وحاصله ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحادث الذاتى وهو لا ينافي القدم  
 الزمانى فالصفات حادثه بالذات لان وجودها مستند الى الذات الحق سبحانه قديمة بالزمان اذ لا اول لوجودها فهو باطل لان  
 قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتى والزمانى وفيه اي في القول بالصفات قديمة  
 بالزمان حادثه بالذات رفض اي تركه لكثير من القواعد الاسلامية فاحدها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار الثانية ان  
 معلول المختار حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اي عدم الاختيار نقص انما لزم رفض هذه القواعد لا الصفات القديمة  
 ان صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع مختار ان صدرت  
 بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل يصد الصفات بالايجاب العالم بالاختيار لزم رفض الثالثة والرابعة اذ التاويل في الاهلية



واجب انما لزم رفض لا وصف الصفات بالحدوث بلا اذن شرعي جردة ويجوز ان يكون المعنى ان في تقسيم الفلاسفة رفضا  
 للقواعد ذلك لان الداعي لهم الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات كلاهما  
 باطل عند هلا السنة وسياتي في شرح قول المص في الصفات وهي لا هو ولا غيره لهذا اي لكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقير  
 وهي الصفات ممكنة في نفسها ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته اذ صفاته واجبة لذات الله تعالى والممكن اذا كان اجبا  
 للقديم فليس قد محال انتهى فخصه هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت ان تسمح خلاصة هذا البحث فاسمع ان مذاهبا هل  
 السنة فيه ثلاثة احدها مذاهب الضريبي ان الصفات واجبة لذاتها وهذا سهل ولزوم تعدد الواجب ثانيا ما عليه جمهور المحققين و  
 هو الصفات ممكنة تديمة صادرة بالايجاب عن ذات الحق سبحانه واترض عليهم بوجه الاول انه ينافي قولهم كل ممكن حادث واجب  
 او لا بان خاص بالصادر بالاختيار ثانيا بان معناه حادث بالذات اما قد بان قول بما ذهب اليه الفلاسفة نفية نظرا ذليلا عن الفهم  
 واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا راس في تقسيم الحدوث والقدم الخ اتي وزمانا اذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه قدس  
 الثاني ان الواجب مختار فيجب ان يكون معلوله مسبوقا بالعلم اجيب اولا بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات اذ من جملتها القدرة  
 والاختيار فلو كان وجوبها بالقدرة والاختيار لزم سبق الشيء على نفسه واورد عليه ان الايجاب نقص عندكم واجيب بانه نقص في  
 غير الصفات لا الصفات كمالات وايجاب الكمال كمال الخلو عنه نقص واورد عليه اول بان افاضة الوجوب على الممكنات ايم كمال و  
 ثانيا بما ذهب اليه سيف الدين الامدي من منع القاعدة حيث جاز ان يكون تقدم اختياره على معلوله اذ انما التالذات المتكلمين  
 على ان المحوج الالفة للحدوث لا الامكان فيلزم ان لا يكون الذات علة للصفات القديمة واجيب بتخصيص القاعدة بما سوى  
 الصفات الرابع ان البسيط لا يكون فاعلا لشيء وقابله معالان جهة الفعل غير جهة القول فيلزم التركيب للجواب ان الفعل القبول  
 من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وتعد اعتبارات لا يتلزم كثرة في لذات تالذتها للصوفية وبعض الاشاعرة وهوان  
 الصفات عين الذات وهذا منزلة عن الاشكالات الواردة على المذهبين الاولين وكل ما اورد الجمهور في ابطاله فيترام والله سبحانه  
اعلم المحي القادر العليم السميع البصير الشافي المريد الشافي اسم فاعل من شارك وهو مراد المريد ذكره لان النصوص الناطقة  
بهذه الصفة وقعت نارة بلفظ المشية ونارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية المشية الالية والارادة تحدث عند ايجاد الشيء لا زيادة  
العقل اي اول توجهه جازفة بان يحدث العالم الكائن احوال كون على هذا النمط بفتحين الطريقة او النوع البديع العجيب والنظام  
المحكم بفتح الكاف اي المنوع عن الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه من الافعال المتقنة بفتح القاف المستحكمة بلاخل  
والنقوش المستحسنة لا يكون اي المحدث بدمن هذه الصفات وقد يوضح بان اللفظ البديع يدل على العلم والحدوث على القدرة والارادة  
والحل على الحقيقة اما الدلالة على السمع والبصر ففيها بحث لان الدليل العقلي لا يكفي لاثباتها كما صرح حواشي واجيب بان المراد ههنا بالسمع  
والبصر ادراك السموعات والمبصرات ولا شك في ان كون المختار سبحانه خالقا لها يدل على ان يدكها واما اثبات ان السمع والبصر صفتان  
زايدتان هما مبدأ الادراك فليس هذا محل بيان ثم ان عندي ان النقوش المستحسنة تعهدى العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد



الاصوات لا يكون بدون علمها وهو السمع فاقول فيه بحث واماناً ثانياً فلانه منقوض باول صوت خلقه بقي في دليل الشُّبْحِ وهو  
 ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادراً عن الواجب بلا واسطة والا فيجب ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض  
 هذه الصفات ويصدق عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات يوجد لهذا العالم اجيب بان قد سبق ان العالم حادث مجيباً  
 وان محدثه الواجب سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدون هذه الصفات ولا شك  
 ان الرواسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحديث فلا يصدق عن الواجب لان الصادق عن الواجب قديم البتة واعترض  
 على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدث الاعيان والاهراض ولا بد من نفي المحدثات او حدثها على ان اضدادها  
 نقائص دليل ثان تقريه انه لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجمل والصمم والبكم والعمى و  
 الاضطراب وهي نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها فالواقيء بحث اما اوله فلا نكالا نسلم انها اضدادها بل اعدام ملكاتها وبخروج ارتفاع  
 الملكات واعدادها لعدام قابلية المحل كالبصر والعمى في الجدار اما ثانياً فلا نكالا نسلم استحالة الخلو عن الشيء وضده فان الهواء خال عن  
 الاكوار المتضادة كلها قلت ثبوت الحقيقة بدیهی وكذلك كون الحی قابلاً للصفات الباقية وكذا انضاده باضدادها عند عدم  
 الانقسام بها وايضا قد ورد الشرع بها دليل ثالث بيان ان القرآن والاخبار المتواترة نطقت باثباتها وهي امس لا يستجيبها  
 العقل فوجب الايمان بها والضمير المجبور للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه لقوله بخلاف وجود الصانع وفيه  
 نظره لانه خلاف الظاهر هذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل فافهم وبعضها كما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فنعلم ان  
 تصديق الشرع موقوف على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات بالشرع مشتمل  
 على الدرر وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحيوته وكلامه علمه قدرته وادائه بخلاف  
 السمع والبصر فانه لا يتوقف الا رسال عليه ما يصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك به على شمول الارادة والعلم والقدره كالالتوحيد  
 اي كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء  
 من تعميم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما هو بخلاف وجود الصانع وكلامه بخلاف ذلك كالعلم والارادة والقدره  
 مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدوام اذا لا يمكن الا رسال الا اذا كان المرسل موجوداً او عالماً  
 بالرسول واهل وناهياً وهدى لان يطاع وقادر على الا رسال وانكر بعضهم توقف على الكلام لجلال ان يخلق في الرسول علماً ضرورياً رسالاً  
 وشرافاً وانكر بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقيناً عادياً بالصدق الرسول من غير توقف الا على العلم بوجود  
 الحق سبحانه فيصير التمسك في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عن تكلف الادلة العقلية والمجد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم  
 بذاته بل يقتضيه اي يحتاج الى محل يقوم التقييم قائم راسخ وهذا من الواجب على مراحل ولا يمتنع عنه ذهبت الاشاعرة  
 الى ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثل في كل ان واورده عليهم انه سفسطة لا نناقضه ببقا لونه هذا الثوب مثلاً  
 فاجابوا بان من غلط للحس كما انزعم ان نار الفتيل قائمة مع انها سيالة تنطفئ ويعقبها اخرى وكان الا نسب ترك هذا الدليل لان



اثباته مشكك مع ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البدهييات الواضحة بعد تصور مفهوم الواجب العرض والاى لو كان العرض باقيا لكان البقاء معنى قائما به اى بالعرض والمعنى ما يقابل لذات وهو لا يقوم بنفسه المتكلمون يستعملون نعام من العرض فيسمون الصفات الالهية معاني لا اعراضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال خلافا للفلاسفة فانهم جئوا قيام العرض بالعرض لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة للحسبة تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته بل انما تحيز تبعالموضوع حتى يتحيز غيره بتبعيته غاية للمنفى بالميم اى لو كان له تحيز بذاته لا يمكن تحيز غيره بتبعيته وهذا اى قيل نتناع بقاء العرض مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام بغيره معناه التبعية فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان ولحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله هلك ابطال للمقدمة الاولى وحقيقة اى حقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى اذ التمايز من ان استمرار الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله امر عدوى فتفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة المنهوتة والثانى مخالف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التعبير بها مبنى على التسامح وحقيقة البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امرا زائدا على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق ان حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى جواب عن حجة القائلين بان البقاء زائد على الوجود وتقرير الحجة ان العقلاء متفقون على صحة قولهم وجد الشيء فلم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الاثبات والنفي معا فانه تناقض كقولك وجد فلم يوجد حاصل الجواب ان الاثبات والنفي لم يردا على الوجود فى زمن واحد بل المثبت هو الوجود فى الزمن الاول والمنفى هو الوجود فى الزمان الثانى فلا تناقض كقولك وجد امس ولم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص بالناعت هذا ابطال للمقدمة الثانية وعطف على بان البقاء استمرار الوجود والاختصاص بالناعت ان يكون بين الشئيين اختصاص يصير به احدهما نعتا للاخر كما لبيبا لقايم بالجسم فيقال الجسم الابيض وفي وصف الاختصاص بالناعت تسامح كما في اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات البارى تعالى ولا تحيز بطريق التبعية لتزده تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص لا التحيز وتقريره ان اوصاف الحق تعالى قائمة به مع ان لا تحيز قطعاً واجيب بان تعريف لقيام الاعراض بجها لها لمطلق القيام بالشيء فلا يرد الصفات لانها لا تسمى اعراضا وان انتفاء الاجسام فى كل ان ومشااهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجدد فى الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليله حاصله ان الاعراض باقية لان بقاء الاجسام ضرورى باتفاق الحكماء والاشاعرة فلوجاز لا نصرا من التجدد فى الاعراض وبطل حكم الحس ببقائها لوجب ان يجوز ذلك فى الاجسام ايضا وهو سفسطة باتفاق الفريقين ولذلك انكروا الناس على النظام المعتزلى انكارا شديدا لتقره بتجدد الاجسام فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة وقيل نقض اجمالى اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورة واورد على قول ليس بابعد وجهان احدهما ان الاعراض اضعف وجودا من الجواهر فتجدد الجواهر ابعد ثانياها ان تجدد الاجسام ابعدها يستلزم سقوط الجزاء والتكليف القصاص بخلاف الاعراض الجواب عنها بان الحاكم ببقاها هو الحس ولا تقاوت بين الجوهر والعرض فى كونه المحسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة



الفلاسفة بعد ما نصره من هبهم على طريق اهل الانصاف تمسكهم الفلاسفة في جواز قيام العرض بالعرض لسرعة الحركة وبطونها حيث  
 قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطون عرضان قائمان بالحركة ليس بتام اذ ليس ههنا في الحركة السريعة والبطيئة شئ هو حركة  
 واخر هو سرعة او بطون حتى يقيما قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض  
 بطيئة وبهذا تبين ان ليس لسرعة والبطون اى الحركة السريعة والبطيئة نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف  
 بالاضافات فان الانسان سواد اضعيف الى فرس او بقرة ولا جسم لانه مركب من الجواهر الفريدة ومتحيز ثابت في الخيزاي  
 الامكان وذلك اشارة للحديث لان المركب محتاج الى اجزائه والمنتحيز محتاج الى حيزه والاحتياج من خواص الممكن ولا جرح ههنا  
 اما عندنا قلنا اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى فزه عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان  
 جعلوا اسما للموجود لا في موضع حيث تالوا الجوهر موجود لا في موضع والعرض موجود في موضوع والموضوع هو المحل المستغنى في  
 تقوى عن المحال لئلا كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون والحركة والمحل اعم من الموضوع لانه قد يحتاج الى ما يحل فيه كالهوى  
 والصورة فانها جوهريان والصورة حالة في الهوى ومع ذلك فالهوى محتاجة في تقوىها الى الصورة فحرم كان كالقول والنفوس  
 فانها محرمة عن المادة والجهة والمكان او متحيزا كالجسم والهوى والصورة لكنهم جعلوا من اقسام الممكن ارادوا به الماهية الممكنة  
 التي اذا وجدت كانت لا في موضوع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا في موضوع يتناول الواجب ولكنه يظهر بعد التحقيق انه محلا  
 يطلقون الجوهر على الواجب هذا الوجهين احدهما انهم قسموا المفهوم الى واجب ممكن والممكن الى جوهر عرض والجوهر قسم من الممكن  
 عندهم ثانيها انهم فسروا الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض بماهية اذا وجدت كانت في موضوع ومطلوبهم  
 الاشارة الى ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجوده الخاص عين ماهية عندهم واما اذا  
 اريد بها اى بالجسم الجوهر القائم بذاته كعوض المبتدعة فانهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسرون الجسم بالقائم بذاته والموجود  
 لا في موضوع لف ونشر ترتيب فانما يمنع اطلاقها على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المركب المتحيز اى لا يمتنع  
 اطلاقها على الواجب من حيث عدم صحته المعنى بل من حيث انه ترك الادب هذا الوجهين احدهما ان لم يوجد هذا الاطلاق في القرآن  
 والحديث وهذا ذهب اهل السنة والجماعة ان لا يسمى الله سبحانه والاباء ورفيقه بالقول تعالى فله الاسماء الحسنى فادعوا بها وادروا الذين  
 يلحدون في اسمائه الثاني ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذي لا يصح على الواجب وذهب المجسمة والنصارى الى اطلاق  
 الجسم والجوهر عليه بالمعنى لذي يجب تنزيه الله تعالى عنه اما المجسمة فقالوا هو جسم كاسرار الاجسام جالس على العرش واما النصارى فقالوا  
 جوهر منقسم الى ثلاثة اجزاء الالاب والابن وروح القدس وهذا وجه اخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان موافقة المبتدعة في  
 بدعتهم ممنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم ووقع في كثير من النسخ وذهاب المجسمة بلفظ المصدر عطف على تبادل الفهم  
 وقيل على عدم ورود الشرع ومن العجائب ما ذكر بعض المحشين ان قوله ذهب المجسمة جواب سؤال مقدّم وهو انكم قلتم ان الجسم الجوهر  
 لا يطلقان عليه تعالى والمحال ان المجسمة والنصارى اطلقوها فان قيل اعترض بالنقض على قول من جهة عدم ورود الشرع كيف صح اطلاق



الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرح قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد تصحح اطلاق الموجد  
وهو من الأدلة الشرعية لأنه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع حجة ما القرآن فقوله تعالى كنتم خيرا ما اخرجت للناس تا هرون  
بالمعروف وتنهون عن المنكر ولو اجتمعوا على الخطا لا امر وانا المنكر وهو اعن المعروف واما الحديث فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على  
الضلالة وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء بحث الا ان يراد اجماع الجمهور وقد يقال في الجواب لتصحح  
اطلاق الموجد ونظائره ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجد لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزومه للواجب  
بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بان اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندى ان وجه الاختصاص ان المشهور  
في محاوراتهم ضم الوجود الى الواجب فيقال واجب الوجود لا تديم الوجود واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلفظ كلفظ الله فهو اذن باطلا  
ما يراد من تلك اللفظة كالواجب والقديم او من لفظة اخرى كما سم خدا بالفارسية وما يلزم معناه كالوجود وفيه نظر من وجهين احدهما  
في الترادف وذلك لان مفهومها متغايرة فالله علم الجزئي الحقيقي ومعناه بحسب اللفظة المعجزة او من يتخير العقل فيه او من  
يتضرع الكل اليه او من احتجب عن غيره والواجب ما يمتنع عدمه القديم ما لا اول لوجوده والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في  
الاطلاق عليه تعالى لأنه قد يكون احدهما موهما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا يطلق عليه العاقل وان كان مرادنا للعالم  
لان من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان الله تعالى خالق كل شئ ويلزمه ان يكون خالق للبخازير مع  
انه يجوز اطلاق الملزوم لا اللازم ثم اعلم ان مسألة التوقيف اختلف فيها اخلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز  
اطلاق اسماء الاعلام الموضوعات في اللغات كخدائي بالفارسية وتنكري بالتركية وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات و  
الافعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به لو لم يأذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يراد  
الاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلفظة الكفار قال القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهما بنقص  
جواز اطلاقه بشرط اخرين مع ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين ونصل امام الغزالي وقال يجوز ما يدل  
على الصفة كما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع وفي شرح المواقف هو المختار لا مقتصرا على ذي  
صورة وشكل عطف تفسير مثل صورة الانسان وفرس وغيرهما وزعم المجسمة ان على صورة الانسان لان ذلك من خواص الاجسام  
يحصل لها بواسطة الكميات كالطول والعرض والعين والكيفيات كالا لوان والاستقامة والانحناء واحاطة الحدود والنهايات قيل الحمد

له قول لا تجتمع امتي لهذا الحديث متواتر المعنى واخرج الترمذي عن ابن عمر بنوعان ان الله لا يجتمع امتي على الضلالة وسر اة  
الطبراني وابو داود وابن ابي عمير والحافظ الضياء وابن جرير والمناكير ابو نعيم وابن مندة واحمد بن ابي حنيفة عن ابي مالك الاشعري  
وابن عمر وابي بصرة الغفاري وغيرهم رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة ١٢ اشراق الابصار في تخرير احاديث نواب الانوار



خارج عن المحدود والنهائية داخلية وفيه والظاهر انهما مترادفان او متساويان ولا محدود اي ذي حد ونهائية ولا مقدور اي ذي عدد  
وكثرة يعني ليس محلا للمكيمات المتصلة تفسير لقوله لا موصولا ولا محدود ويجوز ان يكون تفسير اللتان فقط كما المقدور من الخط والسطح  
والطول والعرض ولا المنفصلة كما لا عدد تفسير لقوله لا معدود وتوضيح المقام ان الكم عرض يقبل لقسمته لذاته وهو قسمان احدهما  
متصل وهو الذي اذا قسم كان لقسميه حد مشترك يصح ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزمان الخط والسطح والمقدار القاسم  
بالجسم ويبدل على مغايرته للجسم ان يزيد او المبدأ ينقص في السمن الذائب المنجم مع ان الجسم بان ثم انا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت  
النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بان ثانياهما منفصل وهو الذي لا يكون  
لقسميه حد مشترك وهو العدد فان العشر اذا قسمت بستة واربعه مثلا لم يكن بين الستة والاربعه حد مشترك والا صارت الستة سبعة  
والاربعه خمسة وهو ظاهر اما المقدور فلا ينفلت منها من خواص الاجسام واما الاعداد فلانه ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء  
يقع في تعدادهم فالعدد منفي بالمعاني الثلاثة وان كان كلام الله ناظرا الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التقاد دلولا  
التعد مع ان يصح ان الواحد ليس بعددا ولا متبعضا ولا متجزا اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركبا منها اي من الابعاض و  
الاجزاء لما في ذلك اي التبعض والتجزى والتركيب من الاحتياج الى الاجزاء المنافي للوجوب فماله اجزاء الغاء للتفصيل يسمى باعتبار  
تالف منها اي اجتماع من الالفة بالضم وهو القرب بين الشيئين وتركيبا وباعتبار انحلال اليها اي تفرقة التلك الاجزاء عند التفرقة  
متبعضا ومتجزيا وهما مترادفان وقد يفرق بان التجزي انحلال الى فامنه التركيب كانه انحلال الجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض  
كانه انحلال الى الجسمين ولا متساوية لان ذلك من صفات المقدور والاعداد بخلاف الكرامة زعموا انه غير متناه من جميع الجهات الا من  
الجهة المتصلة بالعرش كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى عن التناهي فكذلك يجب عن عدم التناهي بالمعنى الذي تصدق  
ولا يوصف بالمايية نسوية الى ما الاستفهامية مع زيادة الهزة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو مجذوف الواو وقلب الهاء هزة و  
الاول اقرب اي المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد في الجنس للجنس معنيين منطقي ولغوي اعم منه هو الالام الشامل العام فان  
الانسان جنس لغوي لا منطقي والظاهر ان الله اراد المنطقي لان معنى قولنا ما هو في اللغة انه من اي جنس هو كما ذكره البيايونيون قال  
السكاكي في المفتاح والسؤال عن الجنس اراد الجنس اللغوي ومقصود الله من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية  
واللغوي لما واصل ان اهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوي يقولون في الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان  
يسمى المجانسة المنطقية ايضا ماهية لتوقع الجنس المنطقي ايضا في جواب ما هو والمجانسة المنطقية توجب التمايز عن المجانسات  
بفصول مقروفة لان ما له جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشترك في الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واو ح عليه ان  
هذا تركيب عقلي والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي واجيب بان العقلي مستلزم للخارجي لان الشيء البسيط لا يمكن ان تراعى للجنس  
والفصل منه واعلم ان بعض المعنيين شرح كلام الشارح بوجه اخر فاراد بقوله اي المجانسة للاشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر  
قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو لان هذا معنى لغوي لا منطقي ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان



المناسبة وأين يريد عليه ان المجانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول واجيب بحمل الفصول على ما يعين المميز سواء كان فصلا او تشخيصا  
 ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون التشخيص امرا وجوديا واخلافا في هويته واثبات ذلك صعب ولا بالكيفية من  
 اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحسن فليس بالمعنى  
 المتعارف وكذا الفصيح والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها متنوعة اجماعا واما العقلية فنفاها المتكلمون  
 واثبتوا الحكماء تأييد ان الحق سبحانه اجل متبرج لعل يكما لانه العظمة وعندى انه لا يصادق اصلا شرعيا ولذا ذهب اليها الامام  
 حجة الاسلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في  
 الجسم اذا كان مركبا من العناصر تمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية فتشابهت تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون  
 خاليا عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصه عن الدخان كالتى في اصل الشعلة وورد عليه زرقة السماء وحمرة  
 المريخ وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزعمهم فاجيب بان الزرقة متخيلة في الجو ولا لوان الكواكب متخيلة من اضواءها وعذبة  
 الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوخه مع الماء اللطيف فهذا راى بهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلاف كلامهم يقولون بجواز وجود  
 هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهره فذوقنا ذهب الشم الى مذهب الحكماء قصدنا الى ما جرت به العادة الالهية قلت  
 ويريد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة انصاف الواجب تعالى  
 بها وهذا ظاهر لك ان تدعى الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والمجاهر الفردية ولا يمكن اشتقاق مستح  
 من المكان على جعل الميم اصلية كالحوقلة والتهيل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب  
 للحكماء الى ان في الجسم امتدادا هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشعلة اذا جعلت مدورة ثم ربيعة فقد تغير امتدادها  
 من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانيا ما ان امتداد السمن ينقص بجزءه ويزيد بجزءه بان مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم  
 من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به ويسمى البعد المادى البعد العرضى للجسم التعليمى وتسميته بالجسم  
 مجاز وذهب المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بناء على ان الجسم مركب من جواهر فردية من غير اتصال المقدمة الثانية اختلف  
 العقلاء في المكان على احوال والمعمد منها ثلاثة الاول مذهب افلاطون من انه البعد الموجود الجوهرى المجرى ينفذ في الجسم بطريق  
 التداخل ولو لم يشغل الجسم لكان خلا وتوضيحي انما نجد في الحوض بعدا يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد ملو بالهواء فاذا دخل  
 الماء ونزح الهواء صار البعد مشغولا بالماء فالبعد في الحالى قائم على حاله لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مفك  
 للبعد العرضى القائم بالهواء والماء لانه تابع لما في دخول الحوض والخروج عنه ويسمى بعدا جوهريا وبعدا مجردا وبعدا مفطورا بالقاء والقاف لانه  
 اصل الفطرة ولانه واظهاره وورد عليه اول ان الجسم لا يحكم في جوف الحوض الا بعدا واحدا اجيب بان النقل قد يحكم بما يقصر عنه الحسن و  
 ثانيا ان تداخل بعدين محال والاجاز ان يحتمل العالم في بعد خردل واجيب بان لا استحالة اذا كان ماديا واخر مجردا وانما المحال تداخل  
 الماديين وثالثا ان اجتماع المثليين محال اجيب بان احدهما جوهر والاخر عرض فلا تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم



ولا شئ محض هو كذهب افلاطون الا ان البعد وهي عندهم واوثر عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان ولا انتقال من المعدوم  
الى المعدوم محال وان المكان ينقسم النصف ربع والمعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى جسم والنقسم هو الجسم الممكن الثالث  
مذهب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل للممكن وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم واورد عليه  
انه يلزم ان يكون المحمول في الصندوق الف فرسخ ساكن والطير الواقف في الریح والسك الواقف في الماء الجاري متحركا واذا تحركا  
على وفق جري الریح والماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم ويعني الفراغ فذهب المتكلمون  
وبعض اصحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكيم ومعدوم وهي عند المتكلم واكثر الحكماء على ان الفراغ محال  
فلا يجوز ان اذ ارتفعنا صفحة ملسا عن مثلها دفعة حصل للفراغ في وسطها لان الهواء يتحرك تدبجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان  
الرفع محال وقد جرب ولما نزع التجارب كعدم انهباط الماء عن الحرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبة تدخل الهواء منها وكان ارتفاع  
الماء في الالبوبة المخصوصة وانما الطنبلة ان عامة من يدس هذا الشرح في بلادنا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا  
المقام لان الممكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد واخر متوهم او متحقق يسمونه المكان وارادوا بالبعد الاول البعد لقائم بالجسم وهو عرض  
عند الحكيم وهو معدوم عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المتحقق عند افلاطون والضمير في يسمونه للتاني فقوله  
متوهم او متحقق يعني ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يسمونه المكان يدل على انه صفة للتاني والبعد يريد تعريف  
البعد العرضي والجوهري معا على سبيل اللف والنثر عبارة عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو للفظ الجوهري  
عند القائلين بوجود الفراغ وهم افلاطون واتباعه القائلون ببعد خالي جوهري ازقلت والسبب في ترك تعريف البعد الوهمي قيل  
لان يعرف قياسا عليهما وهو بعد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه وزعم بعض الحشيين ان التعريف بعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم  
الحقيقي والوهمي وبالوجه المعنى اللغوي ولا يخفى انه تكلف باسره والله تعالى منزله عن الامتداد والمقدار الاستدلال التجري فيكون منزها عن  
المكان والفرق بينهما ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففى الكلام تخصيص  
بعد تعميم للتاكيد ازقلت بالشارح لم يذكر مذهب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد سبق ولانه لو كان المكان هو السطح لزم  
نقصان المكان بزيادة الممكن وبالعكس كذا اذا املنا نفرة الخشب او نفرة الخشب وذا مسطرة فان قيل مبنى السؤال اتحاد الممكن و  
التجويز للجوهر الفردي متجويز لانه مشارا بالاشارة الحسية ولا بعد فيه والا لكان الجوهر الفردي متجويزا اذ كل بعد منقسم قلنا الممكن اخص من  
المتجويز اعلم ان التجويز قد يستعمل مراد فالمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشأ السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض  
الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكام والثاني للمتكلمين لان التجويز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ تمتد كالجسم او غير تمتد  
كالجوهر الفردي فالاول مكان وتجويز الثاني حين لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الشرفي في اخروجه حدث العالم من ان التجويز هو الفراغ  
المنزهم الذي يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثم تعريف حين الجسم لا مطلق التجويز فاذا ذكر من لزوم التجويز دليل على عدم الممكن في المكان  
لا على عدم التجويز وانما الدليل على عدم التجويز هو ان التجويز فاما في الاصل فيلزم تقدم التجويز وهو محال لما ثبت من حدث العالم واوثر



عليه انه مبني على وجوه الخيز وذهب المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال آجيب بروجه احد هاهنا اختار وجوه الخيز  
لنقوة الدليل على وجوه وهو انه مشار اليه بمعدوم ثانياً فان الدليل غير مبني على وجوه الخيز بل الاحتياج الى الخيز ينافي الوجوه موجبه  
او معدوم وفيه ان لا معنى ح للترديد بين قدمه صدق ثالثة فان المراد بقدم الخيز قدم الخيز وهو عرض عندهم والعرض لا يبقى  
زمانين فيلزم تعالى الالكوان بلا نهاية وبطله برهان التطبيق اولا فيكون محلا للحوادث لان الكون في الخيز من الاعراض الموجوده  
في الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضا دليل ثان اما ان يساوي الخيز وينقص عنه فيكون متناهياً وفيه بحثان احدهما ان الملازمة  
على تقدير المساواة ممنه تجوز ان يكون الخيز والتخيز غير متناهيين واجيب بان عدم تناهي الابعاد باطل كما تبين في محله ثانياً ان  
يحتمل ان يكون على تقدير النقصان جوه افرده اولا يلزم التناهي لما مر من انه من صفات المقادير الاعداد والجزء لا مقداره آجيب بان  
بدية العقل تشهد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان او يزيد عليه فيكون مقترناً لان بعضه  
يطابق الخيز وبعضه يزيد عليه واورد على الدليل ان الخيز لا يكون الا مساوياً للتخيز آجيب بان الترويض للمباينة في بطلان الخيز على  
جميع التقديرات وعندى انه اراد بالخيز في هذا الدليل الخيز العرفي وهو ما يمنع الجسم عن النزول بتبنيها على المشتبهه فان بعضهم  
ذهب الى انهم ملوا العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعه اصابع من كل جهة تعالى عن ذلك واذا لم يكن في مكان  
لم يكن في جهة مسئله اخرى ذكرها الشارح لانها من المهمات وفي الشرط والجزاء اشارة الى عذر المصنف في تركها لان قوله لا يمكن ينفي للجهة  
لا تلو ولا سفلى كلاهما بالكسر ولا غيرها من الشرق والغرب والجنوب الشمال لانها اي الجهات اما حدود اطراف للممكنة كما هو من  
الحكماء ونفسه الممكنة باعتبار عرض الاضافة الى شئ كما هو من ذهب المتكلمين يريد ان للجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان  
فالمنزلة عن المكان منزلة عن الجهة وتوضيح الكلام ان للجهة تطلق على معنيين فمنه اشارات ونفسه الممكنة والاول مذهب الحكماء و  
الثاني مذهب المتكلمين اما تخريبه اول فقالوا للجهة موجبه مستدلين اولا بانها اشار اليها بالاشارة الحسية وثانياً بان المتحرك يقصد لها  
بالحركة ولا اشارة الى معدوم والنقص اليه محال ان ثم قالوا للجهة الحقيقية هو الفوق والتحت واسواها من الجهات كاليهمين الشمال فيختلف  
بتغير وضع الشخص ثم للجهة لا تنقسم والا لاشارة اذا وصلت الى جزئها الاقرب فان اتحت هناك فهو للجهة لا ما بعد هاهنا لانا للجهة ما  
بعدها هناك فنبت ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات حدود غير مقصومة قائم بالاجسام ثلثه يجب ان يكون الجسم المحرك له الحركة  
فيكون الفوق سطح المحذب والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعدي شئ عن الآخر فالمحرك ثلث محيط بعالم الاجسام  
فقول الشارح حدود اطراف للممكنة اراد بها المركز والمحيط فان جميع الممكنة داخلية في محذب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني  
محذب والتحتاني مركزه ليس للخارج من هذا الفلك الا العدم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء متناهي فباطل واما تخريب الثاني  
فقال المتكلمون ليس للجهة فاذا ذكر الحكماء بل للجهات هي الممكنة من حيث الاضافة نازال السماء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت  
بالنسبة الى الفلك الثاني نالا اشارة الحسية وقصد المتحرك انما هي الممكنة ولا يتجزى غلبه زمان قالوا وجوه تعالى ليس في الزمان  
ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وفي المواضع ان هذا مما لا تعرف للفقهاء فيه خلافاً لان الزمان عند



عبارة عن متجدد ويقدر به مجرد آخر المتجدد حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا يثبت على حال واحدة ولا شك ان بعض المتجددات معلوم  
وبعضها مجهول فاذا اتد المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد انعكس التقدير كما انعكس العلم والجهل فاذا قيل  
متى قدم الاخير فيقال يوم ذهب يدا ان كان السائل عالماً بيوم ذهابه اذا قيل متى ذهب يدا فيقال يوم قدم الاخير ان كان  
السائل مستحضر اليوم تدنو فعلى الاول يكون ذهاب زيدوا بالقدم الاخير وعلى الثاني بالعكس وتختلف الامثلة باختلاف  
التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس الاخير فيقول القاري قد ما يقرب سورة البقرة ويقول للخياط قد رما  
بخياط الثوب وتقول المرأة قد رما يغزل ريع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مقدار  
حركة الفلك الاعظم مستدك بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشتركة فهو كم متصل اذا لم يجتمع  
اجزاء فهو مقدار لا غير مجتمعة الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه الا لكان عد بعد جوه وهذا البعدية  
لا تنصق الا بالزمان فيلزم وجوه من فرض عدمه هذا خلف فهو مقدار للحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة لا تذهب الى غير  
نهاية لقيام البرهان على تناهيها لا بعدا ثم انه يقدر بجميع الحركات فهو مقدار للاسرع الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو  
مقدارها وللتكلمين عليه ايرادات بسطت في محلها والله تعالى منزك عن ذلك اي عن مجرى عليه زمان اما بمعنى المتجدد فلا لانه لا  
يتصور الا فيما يحدث ويحدث والله سبحانه ازل ابدى لاحداث فيسجد ولا يجدد واما بمعنى مقدار الحركة فلان الموجد في الزمان ما  
ينطبق وجوه عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فانه يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه  
عن الزمان يحل كثير من الاشكالات منها لزوم العبث من الامر الذي في الازل ومنها لزوم الكذب والحدوث في نحو انا ارسلنا  
نوحا بلطف الماضي ومنها تعطل السمع والبصر قبل وجوه السموات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه  
ليس بالنسبة اليه تعالى فاض وحال واستقبال وان كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم الشارح اراد  
ان يذكر كلاماً جامعاً للتنزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المصنف من التنزيهات بعضها يعني عن البعض فان قوله ليس  
بعرض ولا جسم يعني عن قوله لا موصوف ولا محدود ولا متبعض ولا متجزى ولا متركب وكذلك احد هذه الثلاثة يعني عن  
صاحبها وقوله الواحد يعني عن قوله لا معدود الا انه حاول اي طلب واراد التفصيل والتنزيه في ذلك قضاء الحق الواجب  
بجوانه ان يراد به واجب الوجود اراد به ما يجب على العبد هو الاظهر في باب التنزيه ودر على المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في  
الصورة والمجسمة قوم يقولون انه جسم واقاويلها متقاربة وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بتلول  
الواجب اتحاداً بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الامنة الاثنى عشرية وكالكرامية القائلين بانصافه تعالى  
بالحوادث والثنوية القائلين بالهين نور وظلمة وكالحقائ القائلين بالولد قيل كالفلاسفة القائلين بالذرة العقلية قلت ذهب الامام  
الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كلذرة المخلوقات والله تعالى علم بالغير وجه واكد في بيان تفريع على قوله حاول و  
المبالاة بقرائه شتى بتكثير الالفاظ المترادفة كالتبعض والمتجزى والتصريح بما علم بطريقه الا للزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل



بالالتزام على ان غير محذور ولا متناه ثم ان مبنى التنزيه مصداق مسمى عما لم يخلو بالمتنزيه ذكرت فاض مجهول والضمير الى ما لا يليق  
بالاشياء المذكورة على انها خبران والضمير لما ذكرت تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة للحدث والامكان على ما اشرنا اليه في  
شرح كل كلمة كما على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قول على انها تنافي ولعل غرض المشائخ اذناع العوام بما يقرب الى عقولهم من  
ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقائه يقال هذا امر عارض اي لا يقيم له وهذه الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه  
قيل للحجاب عارض لسرعة زواله فيه ان النزاع في مفهوم العرض لا في المعنى اللغوي لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من  
قوله تعالى عالم او جسم من جوهر غلظ كلفه سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غير دليل قوله لهم هذا اجسام من ذلك  
اي الكواكب والاعظم حجارتها والوجهين نظر كما هو في العرض وان الواجب ليس مركبا لانه لو تركب فاجزا واما ان يتصف بصفات  
الكمال اي جميعها فيلزم تعدد الواجب اذا عظم صفات الكمال الوجوب اولا اي لم يتصف بجميعها وهذا بانتفاء الكل والبعض  
فيلزم النقص لقرات بعض الكمالات وقد يوجد لزوم النقص بانه لو لم يتصف به لم يتصف بالوجوب لانه من جملتها فيلزم  
الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه مبنى على ان معنى قول اولا ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح والا لم يكن  
التزويد حاصرا فانهم والحدث اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص مجموعها والناقص لا يكون واجبا للوجود فلا بد ان يكون حادثا  
عن غيره واورد على الدليل ان تصاف مجموع المركب بمجموع الكمالات يكفي في دفع النقص اجيب بان نقص الجزء يستلزم حدثه وحدث الجزء  
يستلزم حدث الكل دفع الجواب باننا لانعلم ان عدم تصاف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدث  
وان اشهر وايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية لانه اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع  
الاضداد وادثر عليه ان الهوى الفصريه شخص احد موصوف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات هي الصور المتعددة  
ولا يتصف الهوى بها الا بالتبع قلت والنتيجة الى هذا التكلف هو من يعترف بالهوى واما المتكلم فلا يحتاج اليه او على بعضها وهي مستوية  
الاقسام في اعادة المدح والنقص لو حذف لفظ الاندام لكان احسن ولكن اراد البلاغة بالاستعارة واصل هذا الكلام مستعار من القائلين  
فوصف القائل ثم لا يخفى ان الاستواء محل بحث فان بعضها حريته بالمدح وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسنه والقبیحة وفي عدم  
دلالة الحدثات عليها هذا زعم من حران وجه ثبوت الصفات للواجب هو دلالة المصنوعات عليها والتبس عليهم ان الحدثات طرق  
ترشدنا الى العلم بوجودها وليست عللا لثبوت الصفات للواجب في نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى الى مخصص حتى يخصص بعض  
الصفات بالواجب ويدخل تحت قدره الغير وهو المخصص فيكون حادثا واورد عليه انه يجوز ان يكون المخصص قديما موجبا لا  
مختارا بخلاف مثل العلم والقدره والحيرة فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى مخصص فانها صفات كمال تدل الحدثات على ثبوتها لان  
مبدع العالم على النمط الجيب لا بد ان يكون جيا عيلا قديرا واضدا دهاكا جليلا العجز واللوت صفات نقصان كدلالة لها على ثبوتها  
بل تدل على نفيها لانها تمسكات ضعيفة دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ تروهن من الايمان ان تصحف عقائد الطالبين و  
توسع من الايساخ والتوسيع مجال الطاعين اي طريقهم زعمانهم من الطالبين والطاعين انزلت المطالب العالية مبنية على



مثل هذه الشبهة الواهية اى الضعيفة والدليل الفاسد بسبب شبهة وما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هي من المشايخ الماتريديين  
وهم خفية ما وراء النهر والكفر فاذا كروا من الادلة يكون من قبيل الاقناعات واما المشايخ الاشعرية فلم يدطو في التدقيق كالامام الرازي  
والامدى والقاضى العضد والشارح والبيد السند وكلمة الانصاف ان كلام الماتريديين يتبع اقامة النسب انفع وكلام الاشعرية  
بالمدققين واحتج المخالف وهو المحجم والمشب بالنصوص الظاهرة في الجهة كقوله تعالى ابيصعد الكلم الطيب قول الرحمن على العرش  
استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لامرزة انا لله فالتسليم قال هي مؤمنة كما في صحيح مسلم والجمية نحو من اتاني بمشي آتيت  
هرولة كما في الصحيحين والصورة نحو ان الله خلق آدم على صورته والجوارح اى الاعضاء من الجرح وهو الكسب كقول عليه الصلوة والسلام  
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وبان كل موجدين فضلا بان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سأله اريد بالمائة ما يعم  
الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلهما مبينا لى للجهة بحيث اذا كان احدهما في جهة الجنوب عن الاخر كان الاخر في جهة شمال  
عنه والله تعالى ليس حاله ولا حال العالم اى نزهه عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مبينا للعالم في الجهة فيكون في جهة العلو  
على طبق النصوص ولا يشارف الجهات فيتحيز اذ كل ما في الجهة فهو في حين بالضرورة فيكون جسما او جزء جسم لان كل متحيز كذلك انما  
ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الامتامة والافترا نائل به من هو كالمستدلين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه  
استدلالهم مصورا متناهيا لان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهى الابعاد والتناهي علة للصورة والجواب ان ذلك اى القول  
بان كل موجدين اما متلاقين او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس بالحكام المحسوس والوهم تارة في الدفاع بحكم  
على غير المحسوس ويصادم البداهيات والنظريات القاطعة بالحكام الباطنة حكمه بالخوف عن المقابر والموتى وازماداء العالم  
فضاء غير متناه فلا عبرة بحكمه والادلة القطعية اى البراهين العقلية قائم على التزيهات لان وجوب الوجود يقتضى التنويه نظفا  
وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول المنقول اما عن الاول فلما انقضى ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني  
فلقولهم فيجب ان يفوض التفويض سيرة علم المنصوص الى الله تعالى قد ذهبت الاشاعة الى ان النص المخالف للدليل العقلى  
مصرف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقلى هو انه كلام صاحب المعجزة المصدق من عند الله فالعقل هو اصل  
النقل فلا يرفع الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تفيد القطع بمعانيها اصلا واللغة والصرف النحو انما نقلها  
الاحاد كالاصحى والخليل وسببها ومع هذا فاحتمل الجواز والاشترك قائم ولكن الصحيح خلافه من العربية ما نقل بالتواتر  
قد تقوم القرائن على ان المراد هذا المعنى وذلك فلا يمنع ان يفيد بعض النقلات القطع على ما هو اب السلف اى عادة  
العلاء الاقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم ايشارا اختيارا علة للتفويض للطريق الاسلام لانه يحتمل ان يكون التاويل فيها معنى  
وعلى نقد الجواز يحتمل ان يقع التاويل على خلاف مراد الله تعالى او ياول بتاويلات صحيحة اى مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير  
مخلة ببلاغة القران ونشر بعض الامم ان لا يقطع بمراد الحق سبحانه على ما اختار المتأخرون دفعا علة للاختيار لمطاع الجاهدين  
وهم للبند عن يقولون من هب اهل السنة مخالف للنصوص وجن بالضبع القاصرين الجذب المد بالفارسية كشيء والضبع







بفتحين ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجاز الوجود متحد في كل زمان كما هو مذاهب الاشعري من عدم بقاء الاعراض  
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى كلمة لو مشكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وتدل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال لان كون العلم  
الانبي موحدا وصفة ليس منوطا باثباتها للجواب ان هذا من مسامحة في عباراتهم والمعنى اذا ثبت العلم صفة لله تعالى لكان  
موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يتلزم كونه موجودا لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الاعمال عند الاشعري قلت الابطال بدلالة  
وهي تدل على وجوده وصفة ذكرها مقابلة للعرض اشارة الى ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى فلا يدور انه تكرر عبث او اتحاد بين الشرط و  
الجزاء وقد يما وواجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب ان اريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للاختيار لان الممكن عالم  
يحيى لم يوجد ويمكن للجواب باختيار الشق الاول كما هو رأي الافلام الضروري والمستحيل عند تعدد الذات الواجبة لا الصفات  
الواجبة واجاب بعضهم بان معناها استغناءها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندى انه اراد بوجوب وجودها وجوب  
ثبوتها الموصوفها وادائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجوب من الوجوه هذا كلامه واعترض على كلام البداية بوجود  
احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب اولا بان اراد بوجوب من الوجوه المذكورة وثانيا بان يعرف منه  
انتفاء التماثل فيما وراءها بالمقايسة الثانية ان نفى التماثل بوجوب من الاشتراك في الموجدية مما لا يصح ويمكن للجواب بان هذا الاشتراك  
ساقط عن الاعتبار اما لانه اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شئ عينه واما لانه لا يمكن اعتبار التماثل الا بين  
موجدين الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر على ما نزل علمه تعالى في كون حكمه ايجابيا صادقا اجيب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس  
العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد جنس علم الحق ولا عبرة بهذا القدر من المشاهدة واجاب بعضهم بان هذا من عدم  
الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح بالماثلة بين الشئيين عندنا انما ثبتت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد  
انتفى المماثلة للبحثين في تفسير هذا المقام اقوال احدها انه اراد ببيان التناقض بين كلامي صاحب البداية كان قوله فلا يماثل  
علم الحق علم الخلق بوجوب من الوجوه يدل على ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة وصرح صاحبها في موضع اخر بان المماثلة  
لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح ماض مجهول اى صرح العلماء بذلك فيكون المقصود ان كلام صاحب  
البداية يناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتمل على التناقض والتصريح مفهوما من نفى التماثل  
بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجدية الرابع انه لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجوب من الوجوه المبالغة في نفى  
المماثلة وان ليس لاثبات المماثلة رجا اصلا وقوله قد صرح تائيد لقوله لا يماثل سواء كان معلوما او مجهولا والثاني احسن وقال الشيخ  
ابوالمعين بفتح الميم وهو احد اعظم الخفية بما اوراه الزهر في التبصرة معترض على من شرط الاستواء من جميع الوجوه في المماثلة انا نجد اهل  
اللسان لا يمنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب من نحو التدريس والافتاء  
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة من الاوصاف البدنية والاخلاق الرحانية وما يقوله الاشعرية من ان المماثلة الا بالمساواة  
في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اى بيعوها حال كونها مثلا بمثل بلا زيادة في



كيل فان روي قال القاري في تخرجه احاديث الشرح هذا منقول بالمعنى والاختصار من حديث ابى سعيد الخدري عن النبي صلى الله  
 عليه وسلم قال الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمحلح بالحلح مثلاً يدايد فمن زاد واستزاد  
 فقد اربى الاخذ والمعطى فيه سواء سواء اه مسلم وارساد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن بان يكون حنطة اقل من حنطة  
 وعند الحبات والصلابة سخي والرخاوة نرمى انتهى كلام التبرص والظاهر انه لا مخالفة لابن كلام الاشعري واللغة والحديث ولا بين  
 كلامي صاحب البداية ولا بين كلامه وكلام القوم لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما هما المماثلة كالكيل مثلاً بان لا يكون كيل  
 اكثر من كيل وليس مرادة الاستواء في الوجوه كما على الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اي المساواة فيما هما المماثلة  
 ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضاً اراد كلامه الذي اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوماً اما ان كان مجهولاً المراد  
 قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه وذلك لان الوهمنا الوجوه نفعاً المماثلة غير صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة  
 قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لانكشافها والاى وان كان المماثلة المساوات في جميع الاوصاف فالتمثيل لا يتحقق بين  
 شيئين باصلاً فاشترك الشيين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد ويتلزم الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه  
 نوع التعدد فمخلص كلام الله انهم اختلفوا في تعريف المماثلة فقل الاشتراك من كل وجه وقيل يكفى المساواة من بعض الوجوه والحق  
 انها المساواة في جميع الوجوه التي اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلام الفريفيين انتهى ولا يخفى ان المماثلة بين الحق والخلق على كل  
 من هذه التعريفات فان وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفات اجل فلامساواة ولكن يرد عندى علم ما حقق الشارح  
 تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعرض في الامكان وهذا مخالف لاصطلاح الجمهور بل لكلامه في مصنفاته ايضاً لان  
 التماثل عندهم مقابل لتضاد المذكور في مطولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق تلتصق اقسام المثالن والضدان المتخالفاً  
 اما المثالن فهما المتحرران بالنوع وبعبارة اخرى موجودان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس فادل على الذات  
 كالموجودة الجوهرية والانسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهي فادل على معنى زائد على الذات كالتمييز والحادث ويلزم المشاركة  
 في صفات النفس المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذا قال المثالن ما يسد احدهما مسداً الاخرى في الاحكام الواجبة والواجبة  
 الممتنعة جميعاً او الضدان فهما معنيان يستحيل اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فمساوي التماثلين والضدين  
 كالحوان والانسان انتهى ولعل الشرح على مصطلح الماتريديته ولكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسداً الاخرى من لوازم الاتحاد  
 بالنوع الذي يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهذيب المثالن موجودان يشتركان في جميع صفات  
 النفس ولذا يسد احدهما مسداً الاخرى انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة المقتضية في وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد  
 والسد وان كان واحداً لكن وحدته تحتاج الى تأمل فاراد نفي المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظر الى تغايرها بحسب  
 الظاهر الثاني انه لم يقصد السد في جميع الاحكام الواجبة والواجبة والممتنعة كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون في البعض  
 او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحداً بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخرج



من علمه وقدرته قيل نبي بالاضافة على ان علمه وتدرته زائدان على ذاته كما هو من ذهب الاشاعرة شئ لا يخفى ان معلومات اكثر  
من مقدراته فان الذات والصفات والمجالات معلومات لا مقدرات فنظم المصنف العلم والقدرة فيسلك واحد ليس  
يجيد لفصيح عبارته عن اداء عموم العلم سواء فسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ونجبر عنه كما يلزم  
القدرة على المجالات قيل ثم الظاهر ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الدر على الدهر يتاورد عليه ان الموجود لا  
يكون مقدر او الجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف في كل ما على ايجادها فيصح الكلام وان كان قلصا عن اداء عموم  
القدرة اما عدم القدرة على المحال فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا عجز وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في المحل حيث  
لم يستند تعلق القدرة به لان الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى المخصص الظاهر عندي انه دليل ثان محتمل  
ان يكون تفسير للنقص وانما ثبت الافتقار لان نسبة جميع المعلومات والمقدرات اليه على السواء وههنا بحثان البحث الاول  
اورد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال واجيب بان المراد  
بالشئ في كلامه للعلم الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالا اختيار لا شك ان الاختيار يتدعى سبق العلم ويدفع للجواب بان  
الموجودات غير منحصرة في الصادر بالا اختيار بل الواجب موجود فللخصم ان يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين وعندك فيه  
بحث لان علمه بذاته وصفاته يدعي والمنكر مكابر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدلال الاشاعرة على عموم  
القدرة بان المقضى للقدرة ذاته تعالى والصحيح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان النص  
القطعية اى غير القابلة للتاويل ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة وهذا دليل نقلى بعد عقليين وايضا دلالات على عمومها  
فهو بكل شئ يعلم وعلى كل شئ قد يقر بغير علم الادلة مقبوس من تلك النصوص فهو من حيث الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل  
دليل لا اى ليس الامور كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس ولا  
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزويد وعمرو ام لا كالكواكب والكواكب وقد يزعم ان انكارهم يحصل المتغير ليس بصحيح  
واستدلوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشخصة باشكال واوضاع جزئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلوان طبعت صورة في  
عقل مجرد لم يكن المحرر تابلا للاشارة الحسية وهو محال اجيب بانه مبنى على ان العلم هو بان تقاس الصورة في العالم وهو مح  
عندنا بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغير في علمه والجواب ان التغير  
انما يلزم فاضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان العلم بان زيد موجود وبانه موجود وبانه كان موجودا احد بالنسبة الى الله سبحانه  
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وههنا بحث واعتنى المتأخرون من المتكلمين بتمذبية وهو الحكمة لا ينكرون العلم بالجزئيات  
بل صرحوا بانه لا يعرب عن علم مثقال ذرة في السماء والارض وكيف ينكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول بان  
العلم بالعلية يتلزم العلم بالمعلول بل مرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثله بعلم المحاسب ان في نصف رمضان من سنة  
كذا خسوف القمر فهذا علم كل بمعلوم جزئى ولا يتغير بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشاعة ولذا



قال صاحب الفتوحات الفلاسفة لا يكفرون فمسئلة العلم وان كفر واجرجه اخر وان لا يقدر على اكثر من واحد وهو العقل عندهم  
مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصدر عنه الجسم لانه مركب مشتمل على  
الكثير فالصادر عن جوهه مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المفصل في كتبهم والجواب بان  
لانم الوحدة بالمعنى الذي زعموا بل له صفات فيصح صدر الكثير عنه وانما لانم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما استدلالهم  
عليه بانه لو صدر شيئا كان مصدريته هذا غير مصدريته ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصدريه امر اعتباري ثم اعلم  
ان المدققين من الحكماء على ان معنى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والاول  
ان الكل مقدرات الحق تعالى ومخلوقات فكلام الشئ مبني على ما شئهم من ذلك فهم او على ان اراد القدره بلا واسطة ان قلت الفلاسفة  
ينكرون القدره ويقولون بالاجاب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون الاجاب قدره ولا كما يزعم  
الدهريه قوم ينسبون الكائنات الى الدهر فهم من يظن انه لا خالق سواه ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل الدهر  
كالتريك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضي تفاوتا واجيب او لا باز التباين  
الا اعتباري كاف كعلمنا بنفوسنا وثانيا بان ما ذكرتم خاص بالعلم المصنوعي وعلم الشئ بنفسه حضوري ولا كما يزعم النظام هو ابراهيم بن  
سيار امام المعتزلة ويسمى شيطانهم وهو مقدمهم فخط الفلسفة بكلام الاعتراف انه لا يقدر على خلق الجهل القبيح تعميم بعد تخصيص  
واستدل بان خلق القبيح مع العلم بقبحه شره بدنه جهل واجيب بانه لا يقدر من الله شيء وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان  
الدليل يدل على عدم الخلق والمدعى عدم القدره ولا كما يزعم البلخي هو ابو القاسم المشهور بالكسبي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد  
قال اذا حرك الله سبحانه جوهرا ثم حركه العبد فالحركة غير متماثلين بل مختلفان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على  
صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنها فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزلة عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بهذه  
الادصاف على حسب غرضه ودواعيه ولا فهو في نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزلة عن الغرض والدواعي فلا يمكن ان يوصف  
بها ولا كما يزعم المعتزلة كالجباري وابنه ابي هاشم انه لا يقدر على نفس مقدور العبد اي غير فعل مستدل بالتمانع وهو انه لو اراد  
الله سبحانه ان يوجد فعلا في العبد اراد العبد عدمه فان وقع لزم اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما  
فلا قدرة للاخر والمفروض انه قادر واجيب او لا بانه لا تاثير لقدرة العبد عندنا بل خالقه افعال هو الحق سبحانه وثانيا بعد تسليم التأثير  
ان قدره الحق سبحانه اقوى فيقع مقدورها ولا يلزم نفى قدره العبد بل عجزه عن مصادقة القدره الالهية وهذا ليس بحال كما يجوز عن  
مصادقة من هو اقوى منه من الحيوانات ومن المخالفين في عموم القدره الصابية نسوا الكوان الى قدره الكواكب على حسب تغير  
اوضاعها ومسيرها في البروج وهذا كفر اما القول بان الكواكب اسباب وعلاقات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر بل قد اعترف به  
المحققون كالامام الغزالي وصاحب الفتوحات ومنهم التنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشر ولا يلام اغراض الحيوانات  
كالحر والبرد الشديدين والقحط والطاعون والامراض والادجاج وزعم ان خالقه الله شان يسمى اسر من نفوس ياد من الضلال



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الكلام في الصفات قال المصنف سره وله صفات قيل قدم المسند للقصر فيه ازحق التقييم لنكارة  
المبتدئ ثم الاشاعرة على اوصافه تعالى زائدة على ذاته لكن دلائلهم انما تدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات لا  
على زيادة حقائق الصفات على حقيقة الذات وذهب الحكماء والصوفية والمعتزلة الى انها عين ذاته بمعنى ان كل ما يظن انه صادر  
عن صفاته فهو صادر عن ذاته المقدسة لما ثبت شرعا وعقلا من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك كالسميع والبصير ومعلوم بحسب  
اللغة والعرف ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب واللام يصح الحمل لانه في حكم حمل الشيء على نفسه وانما اقام  
الشم الدليل على زيادة الصفات مع ان المقام يقتضي اثبات الصفات فقط اتباعا للاشاعرة في قولهم ان انكار زيادة الصفات انكار  
للصفات وليس الكل الفاظ مترادفة دليل ثان تقريري لو كان العلم والقدرة مثلا عين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئا  
واحد فيلزم ترادفهما وكذا في العالم والقادر والترادف باطل وعلى هذا فالمراد بالكل لصفات ويحتمل ان يكون من تنمة الدليل الاول و  
المقصود به ان توضيح زيادة المفهوم والمراد بالكل الواجب والصفات واما اثبات تعدد الصفات بعد اثبات زيادتها فلا يظن ان العالم والقادر  
ونحوها صفة واحدة زائدة على الذات والمراد بالكل الصفات وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له هذا  
دليل ثالث وقال بعض المحققين معطوف على ان كلام من ذلك احوال وان المجموع دليل واحد وانت تعلم ان ما اخترناها وفق بكلام  
المشائخ وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن قدماء الاشاعرة ان معنى الضارب مثلا من ثبت له الضرب وهذا ثابت في المشاهد  
باستقرار المشتقات كالراكب والجالس والقائمر فكذا في الغائب واورد عليه اوله ان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح كما حققه  
المتأخرون اما الجواب بان هذا مما لا يختلف في الشاهد والغائب فدعوى بلا دليل وثانيا ان الاضاف بالمشق لا يقتضي وجود  
الماخذ كالاتي فان عدم والمقصود وجود الصفات الزائدة فنثبت لصفات العلم والقدرة والحيرة وغير ذلك تفريع على  
الدلائل الثلاثة لا كما يزعم المعتزلة اي اكثرهم ان عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك نحو سميع لا سميع له فانه محال ظاهر بمنزلة  
قولنا اسق لا سواد له اجيب بانهم قالوا عالم بذاته لا يعلم زائد وهذا معنى معقول لا استحالة فيه وقد نطقت النصوص بقول تعالى  
از الله علم قدر يثبت علم وقدرته وغيرها ودل صدق الافعال المتقنة اي المحكمة المشتملة على العجائب على وجود علمه و  
قدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا ووجه ثان وثالث في المعتزلة النفي في سلك واحد لتعلقه بكل واحد منهما وان  
كان كلمة على توهم تعلق بالثاني فقط واورد على الثاني ان صدق الافعال المتقنة انما تدل على المعنى الاضافي الذي هو نسبة بين  
العالم والمعلوم واما على الصفة التي هي مبدأ الاضافة فلا وما كان يسبق الى اوهام العامة من زيادة الصفات ان الصفات  
الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس صفاتنا فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث دفعة بقوله وليس  
النزاع في العلم والقدرة التي انت الموصول لان صفة لكل من العلم والقدرة على سبيل النزاع وتاويلها بالصفة او لا ذكر  
العلم والقدرة واراد الصفات كلها من باب ذكر البعض وارادة الكل هي من جملة الكيفيات اي الاعراض المعددة من مقولة  
الكيف والملكات تخصيص بعد تعميم فاز الملكية هي الكيفية الراضحة التي يعسر زوالها ويقابلها الحال وهي الكيفية



الغير الراضية فعلم المدسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا  
 مستحيل البقاء عطف تفسيري والله تعالى عالم ولعلم ازل شاملا للمكليات والمخبرات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري  
 ولا مكتسب لان المنقسم الى الضروري والكسبي هو العلم بالحوادث فقط ان قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كل ضروريا وكذا في  
 سائر الصفات بل النزاع وانما كان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للمصانع العالم بكر اللزم على التوصيف  
 وفي بعض النسخ لصانع العالم بفتحها على الاضائة علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكرة الفلاسفة و  
 المعتزلة وزعموا ان صفات عين ذات بمعنى ان ذات تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و  
 المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معدوم ويعبرون عنه بالعالمية وبالمقدورات قادرا ويسمون هذا التعلق بالقادر  
 الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات اشارة منه على دفع السؤال اذ حدة الاشاعة وحاصل السؤال ان الصفات كثيرة كالعلم والقدرة  
 فلو كانت عين الذات لزم تكثر الذات وهو باطل وتقرير الجواب ان لا تكثر في الذات بل في تعلقاتها وهي خارجة عن الذات  
 ولا يلزم تعدد في القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشاعة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة  
 القدماء وهو ظاهر وكثرة الواجبات لا الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثا لقا عدمكم ان كل ممكن حادث والجواب عن قولهم  
 يلزم تعدد القدماء ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة  
 وهو غير محال وسكت التثني عن جواب تعدد الواجبات حالة على ما سبق وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث  
 ويلزمكم خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يريد على مذاهبهم من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجه السابقة وكان الاحسن في  
 الترتيب جمع الكل كون العلم مثلا قدرا وحياة وعالماد حيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبود الخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب  
 تعالى على مذاهبكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم  
 بذاته هذا محال ثان وبيان ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبدئية فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون  
 الواجب قائما بالغير واجيب بان انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد مفادهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فمما انما نتج  
 بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم نتج اليه ومنها ان الاتحاد يجعل المحل لغوا في قولنا الله عالم واجيب بقى  
 ههنا كلام شريف القد وهو ان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضيرد عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها  
 واجبة او ممكنة اما اعتدالهم بانها لا عين الذات ولا غيرها فمما يصعب تحقيقه ولذى ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى  
 عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعراي في القواعد الكثفية صفاته عينه وان لم تصل الى ذلك الا بالسلوك على  
 شيخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي قال كمال الاخلاص لغو الصفات اى الزائدة و  
 قال بعض الكبار يكفي المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر سميع بصير واما اللغوض في العينية والغيرية فنتركه اولى  
 ازلية اى قديمة والا زل في اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق عن تصور ابتداءه واختار صاحب



القاموس انما اخذ من لم يزل وان هزته منقلبة عن الياء كقولهم في الرشح المنسوب الى الملك ذي يزن اذ في الاماكن ترم الكرامية هم اصحاب ابي عبدالله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفخر والتقدير طائفة من المشبهة وكثيرا ما يقلدون في الفرع اما من الاعظم كما قال شاعرهم الفقه نفاة ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام من ازالة صفات لكنها حادثة سوى القدرة واستدلو عليه بوجوه احد ها ان السمع والبصر والكلام لا تعقل الا بوجود مسموع ومبصر فحاطب الثالث ان تعالي صار خالفا للعالم بعد عالم يكن وصار عالما بان زيدا وجد بعد ما كان عالما بان سيوجدا واجيب عن الوجهين بان لا يلزم من حدث تعلق الصفة حدث نفسها الثالث علة صحة قيام الصفة بذاته تعالي هو كونه صفة كمال من غير تقييد باولية اذ لا زلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزاء علة فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بان يجوز ان يكون للحدث مانعا للقدم شرط الاستحالة تقيده للحوادث بذاته تعالي علة للنفى والمراد للحوادث الموجودة وذلك لان الصفة تظل على معان احد ها معنى حقيقي محض كالحيوية ثانيا معنى حقيقي ذواضافة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكلام والتكوين عند الماتريدية ثالثا اضافة كونه تعالي قبل العالم ومعدو بعدة والتكوين عند الاشعرية رابعا سلب النقائق كونه ليس بجسم ولا عرض خامسا سلب ما يجوز كونه تعالي ليس مع زيد بعد ما كان فالقسم الاول الرابع لا يتحد فيه مطلقا والثاني لا يتحد في نفسه ويتحد تعلقاته والثالث والخامس يتحد بنفسه اجماعا من العقلاء لانهم امر ان اعتبار ان لا قيام لهما بذاته تعالي في الحقيقة وكثيرا ما يتوهم من يتحد هما ان مذهب الكرامية حق فاخذه واحتمل الاشاعة على الكرامية بوجوه الاول لو كان للحدث نقصا فقيامه بذاته تعالي محال وان كان كمالا فالخلو عنه قبل حدثه محال الثاني لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الازل لان القابلية من لوازم الذات والا لزم انقلاب الامتناع الذاتي بالامكان الذاتي وهو محال ووجود الحادث في الازل باطل الثالث لو قام به الحادث للزم التغيير في ذاته تعالي وهو محال وللقوم في هذه الدلائل مناظرات قائمة بذاتها ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به الا كما يزعم المعتزلة من انه بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والذبي صلى الله عليه وآله وسلم موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعمهم ان الكلام النفسي باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالي واستدل الاشاعرة بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشق لشيء والفعل قائم بغيره واوحى عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والمخلوق هو المخلوق لقوله تعالي هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالي واجيب بان للمخلوق معنيين التاثير والمخلوق والاشتقاق بحسب الاول واعتراض المعتزلة على الجواب بان التاثير لان كان قد يما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر في تسلسل واجيب بان نسبة والنسب امر عديمية يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن رادهم نفى كون الكلام صفة لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته تعالي دفع لما يرد من انك حكيت عنهم نفى الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون بان كلامه قائم بغيره او تضعيف الاحتياج اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشئ بغيره سفسطة ولما شرطية والجزء قوله اشار الى الجواب تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مفارقة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه و



تعد القد ماء المغايرة للخلق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والضحج  
به في كلام المتأخرين كالكلام حميد الدين الضري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت له الحال  
انه تكفرت النصارى باثبات ثلثة من القد ماء الوجود والعلم والحياة والمرادهم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه  
والسلام وقد صح صاحب الشرح بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي من الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم  
هو قولهم بالقد ماء الثلثة وقد يزعم ان المرادهم النصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظم بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا  
غير قائلين بالقد ماء الثلثة فما بال الثمانية اي ما حال اثبات ثمانية من القد ماء وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر  
والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالتكفير من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء فوارك النهج الى ان التخليق و  
الترزيق والاحياء والتصوير ونحوها صفات على حدة غير مندوجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد و  
الرجل والاستواء على العرش والضحك ونحوها صفات لا تعرف كنهها ولا يحصى تاويلها اشار الى الجواب انما قال ان شارك المقص اصالة  
هو بيان حكم الصفات وكان الجواب انما يتم بنفي التغاير بين الذات والصفات وبين الصفات والمصنف اكتفى بالاول وترك الثاني  
مع الحاجة اليهم نفى العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير اشارة الى ان التعدد فرع للتغاير فيعرف  
به عدم التغاير بين الصفات اي بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم  
عدم الغير ولا تكثر القد ماء تفريع على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقد ماء غير متغايرة ان لم يكن كفرا لم يكفر النصارى  
لانهم لم يصرحوا بتغاير القد ماء الثلثة ولكنهم تكفروا ان القول بالقد ماء كفر مطلقا متغايرة ام لا اجاب بقوله والنصارى ان  
لم يصرحوا بالقد ماء المتغايرة لكن لزوم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اتنوم بمعنى الاصل في اليونانية او الرهيمية الثلثة التي هي الوجود  
والعلم والحياة زعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وسموها اتانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن  
وروح القدس لف وشره ترتب سمو الوجود بالاب والعلم بالابن والحياة بروح القدس ومن العجب ان هذا العلم يرتصد لتوجيه  
كلامهم فيقولون لعلمهم ارادوا ان الصفات عين الذات ولم يذكر القد ماء لانهم ادروها في الحياة وكذا السمع والبصر لانهم ادروها  
في العلم وانت تعلم انها هذيانات صدت عن حتم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد لصححتها بل الواجب ابطالها  
وزعموا ان اتنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك ولا انتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة  
ملخص الجواب ان التكرار لما يتحقق حيث تحقق الانفكاك فيلزم على النصارى تكثر القد ماء لقولهم بانفكاكهم ولا يلزم على الاشاعرة  
لانهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك بعض الصفات عن بعض وفي هذا الجواب بحثان الاول انه  
تقرر في الشرح ان التزام الكفر لا لزوم الا لازم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلزموا التكرار ولكن لزومهم من الانتقال  
اجيب بوجهين احدهما ان النصارى التزموا بعد ما ظهر لهم لزوم نية نظرا ما اول فلان هذا تصریح منهم بالقد ماء فكيف  
قلتم لم يصرحوا بذلك واما ثانيا فلانه زعم بالغيب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناظرهم المتكلمون ثانيا ان اللزوم



البدي في حكم الالتزام وكون المنتقل ذاتا من اجلى البديهيات وعندنا فيه نظرون جمعا عظيما من اهل السنة يعتقدون ان الكلام الذي هو الصفة لازمية هذا القرآن المنزل المقرب المكتوب فهم قائلون بالاقتبال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون من قال بخلافه البحث الثاني النصارى كفار من وجوه كثيرة لقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلاثة الله ومريم وعيسى كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال يا عيسى بن مريم انا انت قلت للناس اتخذنى وامى الهين من دون الله وبجودهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى غير ذلك مما يظن على الناظر في القرآن والحديث فليت شعري ما وجه تكلف المتكلمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضعيف مع ان وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة في النصوص ان قلت يحكى عن النصارى انهم يفسرون الثلاثة بالصفات الثلاثة قلت يكذبهم القرآن ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير بمعنى جواز الانفكاك اى لانهم ان التكثر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد عيني على ان الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدا اما اول فلان العدد كمنفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانيا فلان الكم يقضى القسمة لذاته والوحدة تقتضى اللاقسمة واوهم عليهم انه لو لم يكن عدد لم يتالف منه الاعداد اجيب بان الملازمة ممنوعة فان الجوهر الفردي ليس مجبم ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدد وليس كل عدد كما وقال بعض المحققين النزاع لفظي لانه ان فسر العدد بالكم المتالف من الوحدات فليس بعدا وان فسر بما يقع في التعدد فعدد ولا تميز والثلاثة الى غير ذلك متعدد متكثر مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تقوم بالا حاد التي يربط بالوحدات فالعشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ثمانية واثنان ولا ستة والرابعة اما اول فلان ان تصد العشرة بالعدد مع الغفلة عنهما واما ثانيا فلان بعضها ليس اولى من بعض ثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح اراد الجزئي العمري كما في قولهم الكل اعظم من الجزء بالجزء المقوم والجزء لا يغير الكل اى لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قولنا للقطع لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد حها لا اختلاف في انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعنى اذا اعترفوا بالصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينها ام لا ولم يجز تكفيرهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك نالا ولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات اى لا يجاب المعتزلة بما من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد مجازا وذكر بعض المحققين الا فضل ان يفسر كلام المصلا هو ولا غيره بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسر بما فسر لانه اشتهر واعلم ان بعضهم اجاب عن نفسك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلى القائم بنفسه اما الصفات فهي زلية لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستلظي ثانيا ما ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات واورد عليه ان القدم الذاتي والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى فيه نظرون لا باس في



موافقتهم عند الاضطرار انتفاء البراهين وان لا يجترى الاجترار ويرى كرون على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ولا يجازى  
 قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التعذر وتسليمه كما فعل بعضهم احتجاجا بجلاء بعض المتقدمين والمتأخرين وذلك  
 لان القول بتعدد الواجب لذاته جرأة عظيمة مع بطلانها بآلة التوحيد بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها  
 اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن  
 السيرة وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التاويل كما نقله الشارح من كلام الضري في تفسير القديم يعني انها واجبة لذات  
 الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير في قول لذاته راجعا الى الواجب لا الى الالف واللام الموصولة واما في انفسها فهي  
 ممكنة ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اي مسبوق بالعدم لان الواجب مختار و  
 معلول المختار لا يكون قد ما يثبت الاختيار على وجوده اجاب عنه بقوله لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا  
 له غير منفصل عنه وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار الصفات ليست كذلك بل  
 استنادها الى الذات كاستناد اللزوم الى الملزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب فهو قديم فليس كل قديم  
 الها تفريع على قوله لا استحالة في قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافي  
 التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفات ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال  
 صفات الله قديمة لتلايد هب الهم الى ان كلامها اي كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالهية وهذا الذي  
 انما هو بالنسبة الى عاقبة الناس ممن يزعم ان كل قديم الاله اما اهل العلم فلا يباس عليهم في اطلاقه كما لا يخفى واعلم ان الشر قد وعد فيما  
 سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد اوفاه بما ذكرهنا وحاصله ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب فهي قديمة  
 اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار اعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة كقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان  
 علت الاختيار الى الوجود هو الحادث دون الامكان واجيب بان هذا القواعد خاصة بما سوى الصفات واورده عليه ان تخصيص الاحكام  
 العقلية غير مسموع ولصعوبة هذا المقام اي البحث في ان الصفات هل هي عين الذات او زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي  
 واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات اما الفلاسفة فقالوا لو رادت على لذات فان كانت صادرة عن الذات  
 لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا شئ وقابل له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غير لزم استكمال الواجب بالغير وهو محال واما  
 المعتزلة فقالوا لو رادت فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادث لزم قيام الحوادث به تعالى والكرامية الى نفي تعدد  
 تحزرا عن تعدد القدماء واورده عليه انهم قالوا بقدوم بعض الصفات كالقدرة فلو كان قولهم بنفي القدم تحزرا عن تعدد القدماء لم يعتزروا  
 بقدوم شئ منها بل الذي حملهم على ذلك حدوث المعلومات والسموعات والمبصرات ونحوه من الشبه الفاسدة والاشاعرة الى  
 نفي عينيتها وغيرها وهذا مذهب قدمائهم اما المتأخرون منهم فاف تشكلى الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير  
 الذات وانها ممكنة صادرة بالايجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى وما لبعضهم الى العينية واختاروا



بعضهم الكرت فان قيل هذا في الغيرية والعينية في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفى العينية اثبات  
للغيرية ونفى الغيرية اثبات للعينية ومن كلماتهم المشهورة رفع النقيضين جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية  
بقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غير ولا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا حاصل الجواب انكار  
التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها خوط القناد قدسوا اي الاشاعة الغيرية يكون الموجدون بحيث يقدر ويتصور  
عطف تفسير وجود احد هما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفسر العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ  
الاشعري الغيران موجدان يصح عدم احد هما مع وجود الاخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة  
مع ان لا يصح عدم احد هما لان القديم لا يمكن عدمه فغير التعريف الى قولهم موجدان جاز انفكاكهما في الوجود والمغير فخرج الجسمان  
لان حينئذ احد هما غير جاز الاخر فاما منفكان في الحيز ثم اعترض عليه بالهين مفروضين فانهما غيران مع عدم جواز الانفكاك في الوجود  
والحيز اذ لا يجوز عدم احد هما ولا حيزهما وكذا المجردات التي اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول القديمة الابدية واختار الشافعية  
التعريف على الحال الاولى ولم يلتفت الى هذه النقوض لان مادة النقص ينبغي ان تكون متحققة ولا وجود لجسمين قديمين والهين  
والمجردات عند الاشاعة فلا تكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوم الاخر  
ولا يوجد بدونه كاجزاء مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فعدم اتحاد المفهوم واما الثاني فللمشروع والعرف  
فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف بلزوم السبعة مثلا وفيه بحث لانهم ان ارادوا الحكم بلزوم السبعة فقط فهو  
ممنوع او بلزوم السبعة مع ما فوقها من الاحاد الى عشرة في عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن تدماء الاشاعة ان الصفة لا عين  
الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام فالصفات القديمة والحديثة و  
لهذا استدلو على صحة هذا الحكم بان قولك ليس في الدار غير زيد حكم صحيح مع ان في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت  
غير زيد لكان كذبا ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس في الدار غير من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غير وذهب محققهم  
كالثم الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فان غيره بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالخلق و  
الترزيق فانها امور اضافية اعتبارية تحدث عند الاشعري فتنفك عن الذات فتغيرها ويشهد لذلك قول الاشعري الصفة اما عين  
الموصوف كالوجود او غير كصفات الافعال واما لا عينه ولا غيره كالصفات الذاتية الممتنعة الانفكاك من العلم والقدر والحياة و  
الارادة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع تدته فان ذات الله تعالى وصفاته تالوية والعدم على الازلي  
محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات والانفكاك صفة عرضية فلا غيرية بينهما وكل منهما مفهوم علمية فلا عينية بينهما  
ولم يتعرض لاثباته لان ظاهر الواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونهما بيان لعدم تغاير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديم  
لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل في توجيهه و  
فيه نظير سيد كالثم ويستحيل بقاءها بدونهما اذ هو منها فعدم بيان استحالة الاول اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد



من حيث انه واحد من العشرة فالحل مجازي على المبالغة او حذف المضاف ووجوها وجوده بيان استحالة الثاني بخلاف  
 الصفات المحدثه لقيام زيد فان قيام الذات كزيد بدو تلك الصفات المعينة يتصور وقيد بالمعينة لان خلوات الذات عن  
 الصفات كلها محال ولكن اى صفة اخذت منها كان قيام الذات بدو لها جائزا فتكون الصهير للصفات او الصفة للمعينة  
 غير الذات لا مكان الا تفكك كذا ذكره المشاخر في اثبات الواسطة وفيه نظراى في تعريف الغيرية بما كان الا تفكك لا نفس  
 ان اراد واصحة لا تفكك من الجانبين النقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم المحدثه والعالم  
 لا ينفك عن الصانع فلا تفكك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لا تفكك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور  
 وجود العالم مع عدم الصانع لا استحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدو المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين  
 العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقا واجاب بعض المدققين باننا اذا نسرنا الغيرية بالا تفكك في الوجود والحيز فلا  
 اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود و  
 العرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اکتفوا بجانب واحد لزمتم المغايرة بين  
 الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بمجوز وجود الجزء بدون الكل والذات بدو الصفة قيل اراد الصفة للمحدثه  
 بناء على ان الشيخ الاشعري يعمد للحكم بنفي الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله بخو ليس في الدار غير زيد وفي بحث اما  
 او لا فلان التعبير ظاهر البطلان وكذا الاستدلال بنسبتها الى الشيخ في غاية البعد واما ثانيا فلا الصفة المحدثه عرض متجدد  
 عنده فهي منفكة في كل ان عن موصوفها واما ثالثا فلان الشق في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال  
 بخلاف الصفات المحدثه وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بان لا يجوز وجود الذات بدوها واجيب بان المراد بالجزء  
 الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الا تفكك لما نع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعى اى الجواز بلا  
 مانع واورد على الدفع بان الامكان الوقوعى غير مراد والا لزم ان لا يكون الشئ مغاير العرض اللازم وقد يدفع ايراد بان المراد  
 بالا تفكك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدو  
 العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدو الكل وسياتي بطلان اعتبار الاضافة التي اعتبروها في بيان  
 استحالة وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدوها واعلم ان بعض العلماء ذكر لتعريف الغيرية توجيهها  
 دافعا للنظر الذي ذكره الشق فاذا الشق ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم الغيران موجود ان يتصور وجود احد هما مع  
 عدم الآخر امكن تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض  
 محالا للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الا تفكك من الجانبين والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب البرهان ثبوت  
 الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان بمشاكل محالا وكذا يمكن تصور  
 وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر ثبتت تغايرها للا تفكك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور



وجود احد هما مع عدم الآخر فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد من العشرة اي من حيث هو واحد من العشرة  
 بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة فعلى هذا لا يمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد  
 بدون العشرة فلا يثبت بينهما التباين وهكذا في الذات مع الصفة اذ اعتبار الذات ذاتا للصفة والمحصل اذ وصف الاضافة  
 اي كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاما للصفة مقبر وامتناع الانفكاك حينئذ اي عند اعتبار الاضافة ظاهرا اذ لا يمكن  
 تصور وجود احد المضامين مع عدم الآخر واعلم ان الظاهر من قول بخلاف الجزء مع الكل انه تكلمة للجواب ذكرها ايضا فان الشيء  
 يتبين بضد ولكن يكون بيان عدم الانفكاك في الكل والجزء من الجانبين تكلفا فوق الحاجة اذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفي في  
 عدم التباين وقال بعض المحققين ان قول بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار الشق الثاني وهو الاكتفاء بجانب واحد ولكن  
 الشئ تسامح في العبارة لا نأقول قد صرحوا في الشارح الذين فسروا الغيرية بامكان الانفكاك بعدم المغايرة بين الصفات فقالوا  
 العلم لا يغير القدرة وهكذا ايضا على انها لا يتصور عند ما تكونها ازلية والعدم على الازلي محال مع القطع متعلق بقوله صرحوا بان  
 يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالكل لم تثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض فعلم انهم لو يريدوا  
 بالغيرية هذا المعنى اي جواز تصور كل مع عدم الآخر والزمهم تباين الصفات وهذا باطل مع انه اي هذا المعنى لا يستقيم في العرض المحل  
 هذا وجه ثان في ابطال التوجيه وكان الوجه الاول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله ان تصور وجود العرض الجزئي بدون  
 المحل الجزئي محال فيلزم ان لا يتغيرا وهو خلاف اجماعهم ولو اعتبر وصف الاضافة هذا وجه ثالث لا يبطال التوجيه وادعى قوله  
 والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة اي نسبة معقولة بالقياس  
 الى نسبة اخرى سواء كان النسبتان من نوع واحد كالاخوة او من نوعين كالبقرة والبنت فان اخوة زيد انما تعقل بالقياس الى اخوة اخيه  
 وابنة زيد انما تعقل بالقياس الى بنته ابنة كلاب فلا بد ان يتجهل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين و  
 هو باطل اجماعا وبداية وكالاخوين والعلول بل بين الغيبين اي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيبين لان الغيبين  
 الاسماء الاضافية لانه لا يطلق على الشئ الا بالقياس الى شئ اخر ولا فاك بذلك اي بعدم المغايرة بين المتضائفين لاسيما بين غيرين  
 لان تناقض ولا يوجب ان لا يثبت المغايرة بين شيئين اصلا واعلم ان اصحاب المواقف توجهها لكلام الاشاعة حيث قال  
 اعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعد في الجملة والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب ان يكون في  
 المحل انتهى مختصرا والشارح اراد ابطاله فقال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي مراد الاشاعة بقولهم الصفات لا هو ولا غيره انها  
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو ذهب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم  
 سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح للمحل لان للمحل  
 حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمر لعدم اتحادهما في الوجود اذ قلت يصح للمحل في المعدومات نحو شريك الباري محال بالاتحاد  
 بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والعدم ولكنه لم يلتفت اليه



لان الكلام في حمل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد لان حمل الشيء على نفسه عبث واعتراض المدقق عليه بان التغاير  
 غير كاف بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لان قولنا للحيوان الناطق ناطق لا يفيد وهذا عجب لان الشرح حكم بان  
 التغاير شرط لا ياندكاف للافاذة كما في قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجود او مفاد مفهومه بخلاف  
 قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا احتمال اتحاد  
 بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة اى انما يصح  
 في الصفة المشتقة من الصفات لانها تحمل على الذات لا في الصفات لانها لا تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير  
 المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل لقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالأول واحد من عشرة واليد من زيد اذ  
 لا يقال لواحد عشرة واليد زيد ويمكن عندنا توجيه كلامه للموافق بوجهين احدهما انه لم يقصد من التشبيه بالمحمولات صحة  
 الحمل فيما نحن فيه بل المراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم توضيحا ولا ترغم ان الاتحاد وجود او التغاير مفهومه بايتنا  
 صحة الحمل لان المحققين صرحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها كالأربعة للاربعية  
 وتغاير مفهومها ظاهر مع ان لا يصح الحمل ثانيا ان اراد تصحيح كلامه الاشارة في الصفات الالهية فقط لا للقصور وان كان سوق  
 كلامه على العموم فلا يرد عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل عليه فمنوع عند القائلين بالصفات  
 عين الذات فان الحكماء يصرحون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم يستعمل اهل اللغة لقصورهم عن نحو هذه الدقائق و  
 اعلم ان الشيخ بالمعنى ذكر في التبصرة توجيهها لكلام المشائخ فاذا اذ الشرح دفع فقال وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة و  
 اليد من زيد غير مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث المعتزلي وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة خص المعتزلة  
 بعد ادعاء مخالفة المتكلمين كلامهم لان ادخل في الزام جعفر بن حارث عن من هب قومه وعد ذلك من جهالاته اى شنعوا عليه في  
 ذلك وهذا اى كون ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول لكل فرد مع اغياره فيصدق على كل فرد منها انه مع التسعة  
 الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اى غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه ان بالكسر مخففة  
 نافية معطوفة على قولنا من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة بدونه الواحد وقيل ان مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله لصار  
 بحسب المعنى اى لزم ان يوجد العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غير كمان اليد غير نفسها لان زيد اسم لكل عضو مع اغياره هذا  
 كلامه ولا يخفى ما فيه من الخط لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد بدونه لا يدل على عدم المغايرة وهي اى صفاته الازلية  
 العلم وهو صفة ازلية احتراز عن صفة المظروفات تكشف المعلومات اى ما من شأنها ان يعلم فلا يرد انه تحصيل الحاصل  
 واعتراض بان التعريف دورى اجيب بان المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلوماتية ويمكن ان يقال للمحد وهو  
 العلم الاصطلاحي والواقع في المحد هو اللغوي عند تعلقها بها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على  
 العلم الالهى وهو الله تعالى ان علم في الازل ان زيدا في الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند



دخوله في الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل لدفع ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به  
 من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار انه سيوجد ثانياً ما تعلقات فيما لا يزال  
 مختصه بالمتجدات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بان سيدخل فاذا دخل تعلق بان داخل ثم يتعلق بان  
 كان داخلًا فالتعلق الاول ازلي والاخير ان حادثان والاكتشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية  
 بل في تعلقها وهي امر اضافية لا يوجب تغيرها تغيراً في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة  
 عن يمينك وتارة عن شمالك ومرة امامك ومرة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللتكلمين  
 عن هذا الاشكال جوابان اخران احدهما لابي الحسين البصري عن المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يخفى  
 بطلان عقله وسمعاً والمشائخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متجدد بالمتعلقات تعلقاً واحداً فعلم بان زيداً حين  
 عين علمه بان موجود الآن او كان موجوداً وذلك لان من علم ان زيداً سيدخل الدار عندما ثم استمر علمه هذا الى الغد كان علماً بهذا  
 العلم انه دخل الآن ولكننا نخرج الى تجد العلم به لطريان الغفلة اما الواجب تعالى فعلم مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف  
 هو ان العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الالهي فقال افلاطون ص قائماً بذاتها ولها نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى علمه لا علم  
 غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا ص صرتم في ذاته تعالى وادرس عليه انه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي  
 وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصفة متأخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة  
 وقال الشيخ شهاب الدين المهروري المقبول المشهور بشيخ الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال  
 فرغوريوس تلميذ المعلم ان العاقل يتجدد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشنع عليه ابن سينا في الاشارات وهو حقيق بالتنزيه  
 وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلام شارح اشارة الى بطلان بقية المذهب استيفاء مباحث العلم  
 الالهي يستدعي دفن استقلاله والقدرية وهي صفة ازلية تؤثر في المقدرات ظاهرة صفتها على ما ذهب اليه الاشعري من  
 ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ومشائخه الماتريدية القائلين بان القدرة صفة مصححة والارادة مرجحة و  
 التكوين مؤثرة اللهم الا ان يا اول التأثير يجعل المقدرات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان  
 تعلق القدرة بالمقدرات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحة صدور المقدر عنه تعالى غير مخصوص  
 بزمان واما نفاة التكوين كاشعريه فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلق في الازل بايجاد المقدرات في اوقاتها المنصوصة  
 فاذا حضر الوقت خرج المقدر من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدر وهو مختار الله والخيرة وهو صفة ازلية  
 توجب صحة العلم الكافي بالعلم ولم يذكر القدرة معه كما هو معتادهم لان كافي وزيد لفظ الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب  
 محال لان ما يوجب الخيرة هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدل لائل آخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري  
 من المعتزلة الخيرة صحة ان يعلم ويقدر واحترج الاشاعرة عليه بان لا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة



لكان اختصاصه بصحة ما ترجح بلا ترجح واجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرجحة اذ لا بد ان يكون المرجح فيتسلسل  
 المرجحات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرح الحق اذ ان الله تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضى ذاتها  
 الاختصاص بامر فلا يلزم الترجح بلا ترجح ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصفة فعليه البيان انتهى مختصراً والفقوة وهي بمعنى  
 القدرة قيل انما ذكرها الوجهين احدهما التنبيه على ترادفها ثانيهما الاشارة الى صحة اطلاق القوى عليه سبحانه في الوجهين  
 نظراً ما في الاول فلان الا نسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكري اللهم الا ان يقال هذا من  
 تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم والتسليم وهو صفة تتعلق بالمسموعات كان الا نسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد  
 على ما ذكر في العلم والقدرة اذ ان قوله لا على تاثير حاسة ووصول هو من تمت تعريفى السمع والبصر اذ ان قوله في ذلك معلوم  
 والبصر وهو صفة تتعلق بالمبصرات في ذلك بها معلوم اعني سبحانه او مجهول والجائر المجرور مفعول فاعلم يسم فاعلمه والضمير  
 لكل من صفتي السمع والبصر اذ اذراك تماماً فوق الادراك العلمى وفيه من على فلا سفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع  
 والبصر في نحو قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والمبصرات كالمحالة الادراكية التي يجدها احدنا بالحاسين وينسب  
 هذا الى لا شعري وهو من نشأ من قوله ان الاحساس علم تامل اذ حوت الاشارة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم  
 بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران اجيب بان العلم  
 نوعين من التعلق بالمسموعات والمبصرات تتعلق اولى ابدى وتعلق اخرى وقت حدوث المسموع والمبصر موجب  
 لاكتشاف التام وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالماً بالمسموعات والمبصرات لصح  
 اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات واللموسات اجيب بان عدم الاذن الشرعى مانع عنه لا  
 على سبيل التخييل التوهم التخييل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيبلا او سمعت صوتاً اذ بصرت صوتاً اذ بصرت صوتاً في  
 حاسة الخيال بحيث تجدهما كالحاضر لكن هذا الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية  
 الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلز زيب شجاعته فانها مدركان بحاسة الوهم لا بالسمع والبصر ومقصود الش من هذا  
 الكلام تأكيد قوله اذراك تماماً للرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخييل والتوهم وليس  
 ادراك تماماً كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تاثير حاسة ووصول هو اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك  
 بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تأثرت الحاسة وان فعلت عن المسموع والمبصر وايضاً لا بد في السماع من وصول الهواء الى صمغ الاذن  
 والله سبحانه منزله عن الكل وحاصل الجواب ان تاثير الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من  
 الحماقة على اننا نعلم اشتراطها في الحيوانات ايضاً ونعتقد ان الادراك بخلاف الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمها  
 اى من قدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات دفع شبهة اخرى ادركها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع البصر  
 في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الردع انه لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم



من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قد يمتدحدها تعلقاتها  
 بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت والارادة اداة والمشيئة لفظان مترادفان  
 لغة واصطلاحا عند الجمهور وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثه والمشيئة صفة قد يمتد وهما عبارتان عن صفة في المعنى الظاهر ان  
 اراد تعريف مطلق الارادة والمشيئة ويعرف الصفة الالهية من اذ اقيمت الصفة بالازلية ويحتمل ان يراد تعريف الصفة الالهية و  
 ترك القيد اعتمادا على ما هو في العلم والقدرة وذلك ان تقول الامر في المعنى للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل و  
 الترك في احد الاوقات بالوقوع الطرفان يتعلقان بالتخصيص او الاول بقول توجب مع استواء نسبة القدرة الى الكل اشارة  
 الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقرير ان القدرة صفة يصح بها الفعل والترك فنسبتهما الى هذين  
 المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدقها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بل لا بد من صفة  
 اخرى ترجح احد المقدورين في احد الاوقات وهي الارادة واورد عليه ان الارادة من حيث هي ارادة تصح للتعلق بالفعل و  
 الترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحدا لا بد له من ترجح فيلزم الالجاب والتسلسل  
 لان المقدور ان كان مع الترجيح واجب الوقوع فلا يجاب او جازر الوقوع بالتسلسل في المرجحات وهذا اقوى اشكال اوردته القائلون  
 بالالجاب واجيب بوجوه احدها ان الارادة صفة يتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا ترجح كما يعلم من اختيارها  
 لها رب عن السبع احد الطرفين المتساويين واختيار الجائر احد الرعيقتين المتساويين من غير ترجح وشنعوا عليه بان رجحان  
 الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفع بان ترجيح المختار احد مقدوريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن عدم  
 بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث ثانيهما ان ارادة الارادة عينها وهو كلام لا يحصل له ثالثها  
 ان تعلق الارادة حال اى ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعى رجحان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود  
 لها وفيه ان الجمهور على نفى الواسطة رابعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بلا ايجاب ودفع بان  
 الاولوية لا تكفى في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع  
 في علم الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمى بالفتاوى الالهية ويرى  
 ان هذا العلم علت لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استدلال المواد والاصناف الفلكية وكذلك علم مشايخ المعتزلة  
 كالمجسدين والنظام والباحظ زعموا ان الارادة علم تعالى ينفع في العقل ويسمونها الداعية وتقريرها ان العلم لا يصلح مرجحا لاحد  
 المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج والاول لا يصلح مرجحا لانه يعلم الممكنات والمنتعكات وكذا الثاني لانه تابع  
 للوقوع فلو كان الوقوع تابعا له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صورة للعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى انه لو  
 لم يكن المعلوم على الوجود الذي تعلق به العلم لم يكن علما بل جهلا كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر للمطابقة من جانبها فان طابقت  
 الفرس فصيححة والا فغلط واعترض عليه بوجهين الاول ان العلم اما فعلى او انفعالى والاول مفيد للوجود الخارجى كما اذا تصق البيت



ثم بينناه والثالث مستفاد منه كتحققنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعله والتابع للمعلوم هو لا نفعالي فيجب ان يكون الفعلي مرجحا اجيب بانك اذا سرت ان العلم الفعلي ليس ظاهرا وحكاية للمعلوم فغير مسلم وان اشرت انه مقدم على المعلوم في الوجود فمسلم لكن هذا التقدم لا يصلح مرجحا واورد عليه بان للحكاية مع عدم المحكي عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوجود انما يكون تابعا للوجود ان كان للحكم بوقوعه مقيدا بالزمان الماضي اما اذا قيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب باننا نريد بالنوع التاخر في الوجود الخارجى بل كونه ظاهرا وحكاية الثالث ما اورد الطوسي فنقل المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله وحى وحى ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجود ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة متعلقان بوحى الرابع دليلكم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع للعقل ليس تابعا للوجود الفعل وظلا وحكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يرجح لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد مر هنا على بطلان وفيما ذكر من ترادفها وتعريفها بصفة توجب التخصيص وذكرها في الصفات الازلية الوجودية تنبيه على الشرع من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة عند حدوث المقدرهم الكرامية زعموا ان المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشيء والارادة بايجاده في وقت مخصوص قائمة بذات الله تعالى وهو لا يجوز ان تيام للحوادث بذات تعالى وبحال التنبيه ترادفها وعدوها في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول الارادة انه ليس بمكروه اسم مفعول من الاكراه اى ليس يجبو في فعله ولا ساه اى ذى سهو بان يكون غائلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره غالباً عليه يمنع عن الفعل وهذا الزعم الحسين البخاري من المعتزلة والارادة على هذا امر عدى ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون للجواد مزيدا كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح مخصصا لاحد المقدرين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الاجاب ونفى القصد الاختيار ومعنى ارادته فعل غيره انما هو كيف اى كيف يكون الارادة بمعنى الامر وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار عصاة ولو شاء مددوا الايمان والواجبات عنهم لوقع والا لزم العجز فعلم ان الامر غير المشية وفيه نظر لان المعتزلة يجوزون تخلف ارادة تعالى عن ارادته لان ايمان الكافر مراد عنهم ولا يقع اجيب بان الشئ اعتمد على ان بطلان التخلف بدوى الاستزاد غلبة العبد على صانع تعلق الفعل بالفتنة كرون والتخليق عبارة اى كلاهما عن صفة ازلية يسمي لتكوين وهو اشهر اسماء وعرفوه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق الى الخلق لشيوع استعمال اى الخلق في المخلوقات اى لانه في معنى المفعول اشهر منه في معنى الاجاد والترزيق وهو تكوين مخصوص متعلق بالبرق صرح به اى بالترزيق مع انه داخل في الفعل والتخليق اوصح بالتخليق والترزيق مع انه داخل في الفعل اشارة الى ان مثل الخلق والتصوير والترزيق والاجاء والامانة وغير ذلك كالرفع والتخفيض والتعظيم التعذيب مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع للجملة خبران الوصفية الحقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل منهما تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى ان مختار الشئ مذهب المص وعندنا فيه نظير بل مختار مذهب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن مشى ههنا على ما يلائم تفسير كلام المص من انها اضافات فانه قال للتكوين ليس صفة حقيقة بل اذا تعلق القدرة والارادة بالبرق حدث اضافة تسمى الترزيق واذا تعلق بالحيوة حصل اضافة تسمى الاجاء



وقس عليه وصفات الافعال فانه قسم الصفات الموصفات الذات وهي التي لا يجوز خلوا الذات عنها كما لعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والكلام والصفات الافعال وهي حادثه تجزى خلوة عنها كالخلق والترزق والتصوير ونحوها ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى لان الاضافات امر اعتبارية لا وجوبية لها في الخارج بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في صفة الكلام قال رحمه الله تعالى والكلام هو صفة ازلية عبر عنها تعبيراً عن الموضوع له بالموضوع او عن المؤثر بالاثر فية فوكان الاول اشتهر والثاني اقرب الى التحقيق بالنظم اراد اللفظ لكن الاصوليون يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم للادب لان اللفظ طرح الشيء عن الفهم والنظم جمع الالهي والسلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريد ان الكلام المعد من الصفات الالهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى واما هذا القرآن المركب من الحروف للجهاء فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو الالهي ويسمى الاول بالكلام للنفسى والثاني بالكلام اللفظي والمعتزلة يكررون الاول ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك اي الكلام النفسى ثابت لان كل من يامر فينبى ويخبر يجيد من نفس معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسى وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بأمر مختلف فهو غير هائلان ما يختلف غير ما لا يختلف لما اورد المخالف عليه ان هذا المعنى هو العلم والارادة لان مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم بئى الامر ارادة المأمور به وفي النهى ارادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسى اجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلم بل يعلم خلافه كما روى الاخبار الكاذبة فان الخبر فيها على خلاف العلم ثبتت تغايرها واعتراض عليه بان الكذب محال فحق تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع واجاب الامام الرازى بالاجماع على ان ماهية الخبر متحد في الغائب والشاهد فغايرة العلم والشاهد تدل عليها في الغائب واجاب بعضهم بان المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسى والعلم والارادة واما اثباته صفة للواجب فبالاجماع والنقل عن الانبياء واجاب بعض بان المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد نعم الاول بان الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثاني الاجماع والنقل انما يدلان على ثبوت الكلام كاعلى ان مغاير للعلم والارادة فلا بد من بيان المغايرة والادب تاويل ما نقل بالعلم والارادة والثالث بان المطلوب اثبات ما هو من همت الدين لا اسكات للصم فقط واعتراض على الدليل بوجه اخر وهو انه يدل على مغايرة الكلام النفسى للعلم التصديقي لا التصويى فان الخبر لا بد ان يقع في ذهنه صورة ما يريد الاخبار به فهذا التصوى هو الذى ترعون ان كلام نفسى ويجاب بان مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديقي لا التصويى ودفع انه يتم اذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هو دلالة الاثر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين النفسى والعلم هو ان النفسى لا بد ان يكون مع قصد الخطاب مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه خال عن هذا القصد وهو من خواص افكارنا انتهى وغيره ارادة لانه قد يامر بما لا يريد كمن امر عبداً فصد الى اظها عصبانته وعدم اطاعته لا وامره توضحه ان الرجل قد يضرب عبداً العاصى فيلومه الناس ويقولون لا تضرب عبداً بل احق فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيريدون يظهر عليهم عصبانته فيأمره بفعل وهو يريد ان لا يفعل العبد ليظهر صدقه واعتراض بان الموجب ههنا صيغة الامر لا



حقيقة الامر فلا طلب كما انه لا ارادة وفيه نظر لان الطلب مدلول صيغة الامر فلا ينفك عنه - ويسمى هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه  
 بان العرب لا يسمون كلاما ناجاب محججا بكلامه البلاغاء بقوله علمي بالشارع الا اخطل شاعر من نصارى العرب كان في دولة قدام بني  
 امية ونسب بعضهم البيت الى ميرالمونين على بقوله ان الكلام لغو الفواد وانما جعل للسان على الفواد ليلا القواد بالضم وهمزة  
 العين القلب من فادت اللحم اذا وضعت على النار سمي به لسواد لونه او حرارة من اجزاءه قد يستعمل بالفتح والواو وقال في القاموس هو  
 غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تجيبين من امر بكلام حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة  
 من الوفاء بالوعد والجد والشجاعة وقال عمر بن ابي زوررت في نفسى مقالة التزوير اختراع الكذب او تزوين الشيء او تدبير الكلام المراد  
 احدا لا خبيرين وهذا من قصة بيعة ابي بكر قال اجتمعت الانصار على ان ياتوا سعد بن عبادَةَ فمشيت اليهم مع ابي بكر رضِيَ اللهُ  
 عنه وزوررت في نفسى مقالة فتكلم ابريك ولم يترك مما زورت شيئا وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسى كلاما يريد ان اذكره لك  
 ومن الشراهد القوية قوله تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبت مفارقة  
 العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى منكم لقولهم امر الله بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال ربك  
 ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصنف المحي القادر العليم ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات  
 الكلام بالنقل عن الانبياء وباجماع الذي هو من اجماع الشرعية دور وايضا بين كلاميه تناقض اجيب بوجه احد هاتين في  
 شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى  
 عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدورانية وكذلك ثبوت اجماعه لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا يتجمع  
 امتنى على الضلالة وصدق معلوم من المعجزة ثانيا ان المثبت بالشرع هو النفسى وما ثبت به الشرع هو اللفظي ثالثا ان الكلام متوقف  
 على نفس الشرع والمتوقف على الكلام ثبوت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوت مع القطع باستحالة التكلم  
 من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو تكلف لا يعاب لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغويين  
 وقد مما اى كرها نديمة وفصل الكلام اى كلامه او كلام الله سبحانه بعض التفصيل فقال وهو اى الله تعالى متكلم بكلامه هو  
 ضفة لضرورة امتناع ثبوت المشتق للشي من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وقد يقال ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل الكلام  
 اثر التكلم كما ان النقوش اثر الكتابة ويجاب بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان التكلم بكلام  
 هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقر ليد صفة له في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى اذ لية ضرورة  
 امتناع قيام للحوادث بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مبرر معتبل اثباتها بالدليل يحتاج الى بحث متطاول  
 لكنهم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثه فان  
 الصوت كيفية تعرض الهواء والحروف صوت مخصوص عند التكلم وقال الحكيم كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض  
 مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض هذا دليل حدثها وحدوث المسبوق ظاهرا والمنقضى فلان ما ثبت قد امتنع عدمه







الصفات ما يمكن ونفي ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث التكوين وخصوص ان تعدد الصفات لو كان ينافي التوحيد لقول  
 بالثمانية شركه والا فلا بأس في اثبات الف الف صفت بل هو لا نسب بالكمال ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها دليل ثان  
 على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهو ان الثابت بالدليل هو تكثر العلاقات والاضافات لا تكثر الصفة ومن ادعاه فعليه  
 البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجج ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل  
 لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثاله في الخطايات فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يعقل جمعها بدونها  
 حاصل ان الكلام كلي والامر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود  
 الكلام الا مع التكثر فلا يصح قولكم الكلام واحد انما التكثر في العلاقات قلنا ممنوع اي لا نسلم انه لا يعقل وجود الكلام الا في  
 ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال اي فيما بعد الازل واما في الازل  
 فلا انقسام اصلا لعدم العلاقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلي الى جزئياته بل كنسبة زيد  
 الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجب تكثر في ذات زيد ويحتمل ان يوجد زيد معها وبدونها فكذا حال الكلام مع  
 اقسامه هذا الجواب انما هو على مذهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قد ما والا شاعرا حيث ذهبوا الى ان كلام  
 الله سبحانه في الازل ليس امر ولا نهي وانما ينقسم اليها العلاقات الحادثة واما على مذهب الجمهور القائلين بان في الازل امر ونهي  
 واز العلاقات قديمة فالجواب ان التكثر بحسب العلاقات ولو كان الازلي لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قيل  
 هو الامام الرازي الراتب اي الكلام في الازل خبر ورجع الكل من اقسام الكلام اليه اي الى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن  
 استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس اي العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهين  
 الاسباب وقرب ارتكاب المظالم وحاصل الاستخبار اي الاستفهام لان طلب الخبر للخبر عن طلب الاعلام اي الاخبار عن ان  
 الحكم طالب للاعلام وحاصل النداء والخبر عن طلب الاجابة والمقصود من هذا الارجاج امر ان احدهما الجواب عن اشكال او رده  
 المعتزلة وهو ان لو كان الكلام ازليا لم يكن معنى للامر والنهي والاستفهام والنداء اذ لا مخاطب في الازل ثانيهما الر على من يجعلها  
 خمس صفات ورج ذلك باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا والامر تكثر اقسامه متبانية من  
 الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد ان نسلم ان  
 الامر مستلزم معنى الاخبار عن استحقاق فاعل الثواب لكنه لا يوجب اتحاد الامر والخبر والامر والاتحاد بين كل متلازمين كالاجاب  
 الابن وذا سفسطة فان قيل الامر والنهي بلاهما من معنى سفسطه بل عبت واخبار في الازل بطريق المضي بضم الميم وكسر الضاء  
 مصدر من مضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه هذا ان اشكاله ان او ردها المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه  
 لو كان الكلام ازليا لكان الله سبحانه امر او ناهيا في الازل بلا مخاطب هذا غير معقول وتقرير الثاني ان الاخبار بلفظ الماضي كثيرا في  
 القرآن نحو قال موسى وقتلنا يا ذا القرنين وصد لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمون قبل الاخبار ولو كان الكلام ازليا لزم الكذب



وهو محال على الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب من الله سبحانه محال مستدلين بوجوه احدها للمعتزلة وهو  
 انه يلزم تنزيه الله سبحانه عنه ثانيها ان ينال في مصلح تبليغ الرسل وهو للمعتزلة ايضا ومبناها على البقر العقلي ثالثها انه نقص  
 يجب تنزيه الواجب عنه وهو لا شاعرة ودفع صاحب المواقف بانه قول بالبقر العقلي فيه ان صاحبها قد حقق ان الحسن والبقر  
 بمعنى صفة الكمال النقص مما يدرك العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب العقاب رابعها لو كذب لكان كذبه قد يما فيمتنع عليه  
 الصدق لان القيمة لا يندم خاصتها اجماع الانبياء عليهم السلام وهو المعتمد اورد عليه ان صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدراجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطلها  
 الشبهات كما سيدكر في محله ان شاء الله تعالى قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امر او نفيا وخبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه الامر  
 والنهي الا الى مخاطب موجد وان جعلناه كالا شعري فالامر في الازل لا يوجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الجارح  
 لتحصيل وصيرورته اهلا لتحصيل بالبلوغ هذان جوابان عن الاشكال الاول ببيان ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله  
 سبحانه في الازل بكونه امر او نفيا فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امر او نفيا  
 عند نزوله على الانبياء وقد مشى الشارح قيل هذا على من ذهب اليه في الازل لا تصف بها قديم وكذا التعلقات تدية  
 والنمقر للجواب على كل من المذاهبين وخصص للجواب الثاني ان السفة العبت انما يلزم لو طلب الفعل من المعدوم في حال عدمه  
 ليس كذلك فيكفي وجود المأمور في علم الامر اشارة الى ما قيل ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب موجد في الخارج والجواب  
 ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي فالوجود العلمي كما اذا قد رجل اي تصور ابناء قبل تولد نامره  
 بان يفعل كذا بعد لوجود امر عليه ان عزم على الطلب او تخيل له اما حقيقة الطلب فيسقط بل محال اجيب بوجهين احدهما ان لو  
 صح لم يامرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشئ ودفع بانه امر فمضى في ضمن امر الموجد في هذه والكلام في الامر الصريح ثانيها ان  
 المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اني امر ابني ان يشتغل بالعلم فبلغ اليه امرى فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا  
 يتصف بشئ ممن الازمنة بجواب عن الاشكال الثاني اي لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض او مستقبل اذ لا ماضى ولا  
 مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهه عن الزمان لما تقر بان الموصوف بالزوان هو ما يتجدد ويتغير فالله تعالى لا يوصف به و  
 حاصل الجواب ان الكلام في الازل منزوع عن الوقوع في الازمنة وانما يوصف بكلامه في الازل بمحدثات التعلقات والازمنة وقال  
 العلامة القويحي في شرح التجويد تحقيق هذا مع القول بان الازل مدلول للفظ عسير جدا كما ان علم الازل لا يتغير بتغير الزمان اشارة  
 الى نعم اشكال اوردته المعتزلة على الجواب هو ان التغير على القديم محال فلزم ان يكون الكلام في الازل موصوفا بالازمنة استحال ذلك فيما  
 لا يزال وحاصل الجواب ان حدثات التعلقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجوه زيد قديم مع انه فيما  
 لا يزال قد يتعلق بانه سيوجد تارة بانه موجد وتارة بانه كان موجد وهذه التعلقات لا توجب تغيرا في صفة العلم ومثله باسطوانة  
 يمشى رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الاوضاع بين هذا الرجل والسطوانة



من غير تغيير في ذاتها واعلم ان المعتزلة اشكأت اخراجه ان الامر لو كان ازليا لزم استمرار التكليف في دار الجزاء ايضا لان ما ثبت قدمه  
 امتنع عنه ثانيا فان الكلام لو كان ازليا لكان مستمرا ازلا وابدلا فلا معنى لاختصاص مكالمة موسى عليه السلام على الطور اوجب عنهما بان تعلق  
 الكلام حادثا بارادة الحق سبحانه فتعلق بالتكليف في دار الجزاء فقط وبمكالمة موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثا فان نسبة القديم الى  
 جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما في العلم فيجب تعلق الامر الذي بكل فعل فيكون المأمور منها وبالعكس جوابه على اي ما تريدية القائلين  
 بان حسن الفعل وقبحه لصفة في ظاهرها لا يجرى حجة واما عند الاشعرية فان التعلقات حادثا بارادة المرجحة ولما صرح المصنف بالذاتية الكلام  
 حاول اي قصد التنبيه على ان القرآن ايضا كالكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو للحادث وهو  
 المشهور في العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل التنبيه قوله غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفسي لا  
 اللفظي فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب درسين اورن اي ذكر قول كلام الله بعد  
 قوله القرآن لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القراء غير مخلوق لئلا يسبق الى الهم ان المؤلف من  
 الاصوات والحروف قديم لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي شهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفسي اكثر في عرف الاشاعرة  
 كما ذهب اليه الخنابلة المنسوبون الى الامام الهمام احمد بن حنبل جمل او عند الجاهل عدم العلم والعدا انكار الحق مع العلم به قالوا  
 كفى ليلا على جهلهم قول بعضهم بالبدل الغلاف قد يمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديما بعد ما كان خاد ثابرا  
 بالجمل فالمتكلمون يشنعون على الخنابلة تشنعا عظيما وهوان الامام احمد صاحب المذهب العظيم المناقب في مذهب ائمة كبار مشايخ  
 عظام منهم الشيخ الفوت الاكبر عبد القادر الجيلاني القائل بان الحرف التام في اللفظ عظيم المناقب في مذهب ائمة كبار مشايخ  
 توحيد كلامهم فاقول قد ثبتت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه شبهة احد هاهنا اخترا  
 وهوان مرادهم هوان اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيذكره التتم في آخر البحث وهو قول معتقل  
 وان بطل فليس بحيث يشنع قائم لكونه مذهب طائفة من اهل التدقيق ثانيا فانها ان تخاشى عن ان يتهم المتوهمون ان الكلام النفسي  
 مخلوق ثالثا ان اراد بغير المخلوق غير المفترى يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم رآه الناقلون بالمعنى غلطا فوضعوا القديم مكان غير  
 مخلوق وفيه نظرا ما القول بقدم البدل الغلاف فصادر عن بعض الجملة المنسوبة الى المذهب يقال كان يقول الامام احمد رحمه الله  
 المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك عنة عظيمة فان خليفة كان معتزليا فاختذ وضرب ضربا وجعيا ليعترف بان القرآن مخلوق فلم  
 يعترف ورى ان الشافعي اتى بقميص قيل هذا قميص احمد ضرب فيه ففسله بالماء وشربه وصب منه على وجهه وراى بعض الصالحين  
 احمد في المنام بعد موته فسأل عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوديت نبينا فانظر الى وجهنا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث  
 مع ان المستعمل عند المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القدم والحديث تنبيه على اتحادها خلافا للفلاسفة حيث زعموا ان العقول  
 والافلاك غير حادثا وليست غير مخلوقة فغير الحادث اعم وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام  
 القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم قيل يحتمل الباء والقسمية والحديث رواه بن عدي في الكامل



عن ابي هريرة وسراة الديلمي عن ابي بن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين واخرج الخطيب عن جابر بن عبد الله عن قال القرآن  
 مخلوق فقد كفر وجاء في بعض الرايات من مات وهو يقول القرآن مخلوق لعن الله تعالى يوم القيمة ووجه المقفاه وبالجملة جاء الحديث  
 بالفاظ كثيرة لكنه موضوع عند المحققين وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال الامام الصغاني صاحب المشارق هو موضوع وقال السخاوي  
 هذا الحديث من جميع طرقه باطل قال مجد الدين فيروز ابادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وكل ما ثبت فهو من  
 مقالات الصحابة والتابعين وقال السخاوي صح عن عمر بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا يقولون  
 من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقد يقال اللهم من الثقات فلا يذكروا حديثا موضوعا قلت هذه مقالة الجاهلين بعلم الحديث فان  
 الاعتماد في تصحيح الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتنصيصا على محل الخلاف اي تصريحا بالعبارة المشهورة بين الفريقين  
 اهل السنة والمعتزلة وهو اي محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اي لاشتهار هذه العبارة ترجح المسئلة  
 اي تسمى بمسئلة تخلق القرآن لا بمسئلة حدثه قيل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة  
 ثم استمرت وتحقق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي عندنا ونفيهم عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات  
 النفسي ونفيه فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن غير مخلوق اردنا النفسي واذا قلنا القرآن مخلوق اردنا اللفظي فنحن لانقول  
 بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثه كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسي بل ينكرون وجوده ولو ثبت عندهم  
 لقالوا بقدمه مثل ما قلنا فصار محل البحث هو ان النفسي ثابت ام لا ودليلنا على ثبوت النفسي ما مر انه الضهير للشان قد يزعم  
 انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام التواتر مصدر معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض انه تعالى متكلم  
 فاعل ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام اذ الصفة لا يحل الا اذا قام ما خذها بالموضوع واورد عليه ان الماخذ هو التكلم  
 واجيب بان الاتصاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يمتنع قيام اللفظي للحادث بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به سبحانه و  
 في التوصيف اشارة اليه فتعين النفسي القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث اجماعا واما استدلالهم على نفي النفسي القديم  
 وحديث القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمايت الحدوث اي علاماته وهو بالكسر جمع سمة بالكسر فالفتح  
 من الوسم من التاليف اي كونه مؤلفا من الحروف والايات والسور والتنظيم اي كونه منظما على اسلوب مطبوع كذلك اللزالي  
 والاتصاف بما ثابت في عبارات العلماء وقد تقر ان كل مؤلف مخلوق والاشغال والتنزيل كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر  
 وقوله تعالى نزلناه تنزيلا وفرق صاحب الكشاف بينهما بان الانزال ونفي والتنزيل تدل على كلاهما صحيح في حق القرآن لما صح انه نزل  
 من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر ثم نزل منها تدريجا في ثلاث وعشرين سنة قالوا نزول الصفة القائمة بذاته تعالى محال  
 وايض النزول حركة والمتحرك هو الجسم اعراضه وهي حادثة وكونه عن بيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعرب الذين صنعوا العربية  
 محدثون مسموعا كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلهم يتقون وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث  
 فيصحا للاجتماع والفصاحة سلاسة اللفظ مع كونه كثير الاستعمال وذا لا ينصق الا بعد استعماله معجزا بالاجماع وقد شرط في المعجزات



يحدث عند التجدد فإنه لو كان سابقاً على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى غير ذلك فمما ان  
بعضه فمسخ والنسخ رفع للحكم وأنها مؤهدة وما ثبت قد استحال عدس ومنها قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهو من  
أوضح ما احتجوا به عليهم فأنما يقوم جواباً عما حجت على المتنازلة لهم فأنزلون بقدم اللفظ لا عينه فأنزلون محدث النظم وإنما الكلام  
في المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدث ثم أراد إبطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم أنكار كونه تعالى  
متكلماً بتصريحات القرآن به تواتر الخبر عن الأنبياء عليهم السلام ذهبوا إلى التاويل وهو أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في  
صالحها كالطير وشجرة موسى عليه السلام أو في الهواء وفي لسان جبرئيل أو النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو إيجاد أشكال لكتابة في اللوح  
المحفوظ وإن لم يقر فعل معلوم أي يصح كون الإيجاد كلياً وإن لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الأصوات والحروف واستدلوا على ذلك بأن  
العلماء ينسبون ما في الكتب إلى المصنفين فيقال قال الإمام الرازي في المحصل وهذا كلام في المحصول مع ان إثبات النقوش في  
الأوراق كافٍ والتصنيف بلا حجة إلى القرأة على اختلاف بينهم في كيفية اخذ جبرئيل القرآن عن الله سبحانه فقال بعض المعتزلة  
يخلق الله تعالى صوتاً فيسمع جبرئيل وينزل به قال بعضهم ينظر إلى النقوش المكتوبة في اللوح المحفوظ وانت خير بان المتحرك من  
قامت به الحركة لا من أوجدها في غيره بان حركتها جسمياً وألا أي وإن كان المتحرك من أوجد يصح انصاف الباري تعالى بالأعراض  
المخلوقة له فيصير ان يقال له أسق لانه أوجد السواد والمراد هو الانتصاف من حيث اللغة فلا يرد ما قيل من أن أسماء الله توقيفية لعل  
المانع من الانصاف عدم اذ الشارع تعالى عز ذلك أي تنزهه عن الانصاف بها علواً كبيراً تنزهها توقيفاً شديداً ومن اتوى شبه المعتزلة  
على ان القرآن مخلوق انكم أيها الأشاعر متفقون على ان القرآن اسم لما نقل النبيين دفتي المصاحف الدفة بالفهم والتشديد  
للجنبة دنتا الطائر جناحاً ودنتا المصحف لوحاً على جانب كحفظ الأوراق والمصحف مثلث الميم الأوراق المجلدة التي كتبت في  
القرآن وادرك على التعريف بان مشتمل على الدرر واجب الألبان المصحف لا يحتاج إلى تعريف لانه معلوم حتى للصبيان ثانياً  
بان المراد المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف أي الأوراق المكتوبة لا المصحف العربي ان قيل لو أريد المصحف اللغوي حل الكتب  
الالهية وكتب الأحاديث النبوية بل كتب العلوم في التعريف قيل يخرج بقيد التواتر اذ لم ينقل شيء منها لينا تواتراً وعندنا في دعوى  
عدم التواتر حجة ولحق ان المراد هو النقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى لقرآن ازلت  
تواتر بعض الأحاديث كقول عليه الصلاة والسلام من كذب علي متعمداً فليتبوا مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين  
الدينين متواتراً وهذه الأحاديث نادرة جداً تواتر مفعول مطلق أي نقل متواتراً أحوال وهو احترام عز الألفاظ المنقولة برواية  
الأحاد فإنها ليست من القرآن كما وقع في مصحف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وتسمى الشواذ ومنها الحمد لله بضم اللام وإيضا  
يكسر الدال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضي ونصب يوم الدين وعرف بعضهم القرآن بما نقل النبيين دفتي المصاحف نقلت  
متواتر بلا شبهة واحترز بالقيده الأخير عن التسمية فإنها وإن تواترت لكنها محل شبهة عند الخنزية فلا يكون من القرآن قلت ولحق  
إنها عند أبي حنيفة من القرآن لكن لم يجعلها جزءاً من كل سورة ففهم الناس ذلك وطابق بعض الأئمة بان التسمية جزء السورة



في بعض القراءة دون بعض وكل من القراءتين متواتر وهذا في غاية الجردة وهذا اي هذا التعريف يتلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً  
 باللسن مسموعاً بالاذن لاننا نقراء المكتوب في المصاحف ونسمعه وكل من ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشارة الى الجواب بقوله  
 وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى اي النفس مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة رصوف الحروف الدالة عليه ويسمى هذا  
 وجود كتابياً محفوظ في قلوبنا ويسمى هذا وجود اذهنيا اي بالالفاظ المخيلة الظاهر ان اراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال على وفق  
 مذهب الحكماء من ان الحس المشترك ياخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويلها الى الخيال وذهب بعض علماء الشرح الى ان  
 محل العلم والحفظ هو القلب النصوص معاصرة لهم وينسب هذا القول الى الشافعي ورسى الى حنيفة ان الدماغ لا يختلج القوى  
 المدركة بالضرورة على الراس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندى ان مستقر العلم القلب كراسب القوى الداخلة بجمعا بين الأدلة و  
 لعل الحق لا يعده ولهذا يرتفع المناقاة بين كلام المص والشاعر مقرواً باللسان مجردة الملقطة المسموعة ويسمى هذا وجود  
 لفظياً مسموعاً باذنانك ايضاً اي بجزء الملقطة غير حال بتشديد اللام من الخول فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوباً  
 محفوظاً مقرواً مسموعاً ليس عرضاً حالاً في المصاحف ولا في القلوب اورد عليه ان المعنى لم يحصل في القلب لم تفهم تفسير القرآن  
 اجيب بان الحاصل في القلب ليس عين الكلام النفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار والالسة والاذا ان خلاصة جواب المص  
 اذ وصف الكلام النفسي بان مكتوب محفوظ مقرواً مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة اوصاف للاولى الدالة عليه اعني الاشكال  
 والا لفاظ كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقرواً مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان المراد بالقرآن  
 حيث وقع موصوفاً بسمات الحدوث هو الكلام اللفظي لا النفسي على هذا يكون الوصف حقيقياً بل الكلام النفسي هو معنى تدبير تام  
 بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالانطواء الدال عليه اي يلفظ بالنظم الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم الخليل اي يحفظ النظم الدال عليه  
 ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه اي يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة كما  
 يقال لنا جرحه منى محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من كون النار مذكورا مكتوباً كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً و  
 تحقيقية اي تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشيء وجود في الايمان اي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن هو ان  
 يكون الشيء موجوداً وان لم يتصوره متصور وجوده في الالذهان الذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الكسب وقد يسمى  
 الحواس الباطنة ذهناً ايضاً والمراد هنا ما يعي الكمل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهني كما يقول الحكماء وان انكره المتكلمون  
 وهو وجود صورة الشيء في ذهن من ينصرونه ووجد في العبارة وهو اللفظ الخارج عن الفهم ووجد في الكتابة وهو النقش المرسوم  
 على الكاغذ مثلاً والوجود ان الالذهان حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس في العبارة الا اسم النار وفي الكتابة الا الخط الدال على  
 الاسم والا اول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من للتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار فالكتابة تدل على العبارة وهي اي  
 العبارة على ما في الالذهان وهاتان الدالتان وضعيتان مختلفتان باختلاف الاصطلاحات واختلفت في الالفاظ موضوعة  
 للايمان الخارجية او الصور الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو ان المعلم بالذات هو الصورة الذهنية او العين



للخارجي فذهب ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا الى الاول وان العين للخارجي انما يعلم تبعاً لصوتها الحاصلة في الذهن ذهب الامام  
 الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين للخارجي واختار الثم الاول لا ناقد تنصق ونسبى ما لا وجود له في الخارج وهو اي ما في  
 الازهان يدل على ما في الاعيان وهذا الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الأشخاص الاصطلاحات فحيث يوصف  
 القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجود في الخارج وهي الكلام النفسي وحيث  
 يوصف بما هو من لوازم الحد ثبات والمخلوقات يراى به الالفاظ المنطقية المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي  
 بوجوده في العبارة او الالفاظ المخيطة كما في قولنا حفظت القرآن اي بوجوده الذهني او الاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ  
 كما في قولنا يحرم للحدث من القرآن اي بوجوده للخطي انقلت هذا التحقيق جواب آخر وهو الذي حكيناه سابقاً عن بعض الاط<sup>عة</sup>  
 وليس تحقيقاً للجواب المصاحب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الموجود في الخارج انها المرادة بان ملاحظة ما يدل عليها ومعنى  
 قوله يراى به الالفاظ ان المراد هي حقيقة بملاحظة الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على  
 الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفه القرآن بالمتقول بين الدتتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المعرفة لا لمعرفة غير فاجاب  
 عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرق وغيرهما هو اللفظ دون المعنى القديم كخفاة عن عقولنا عرف  
 اي القرآن ائمة الاصول اي اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر لمخص الجواب ان كان مدار علمهم على اللفظ وكان  
 اللفظ هو المقصود الا هم عندهم فانتصروا على تعريف اللفظ ذلك وجعله اسماً للنظم والمعنى النفسي جميعاً كما وقع في عبارة الاقدمين  
 اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين نال صد الشريعة في التوضيح مشائخنا قالوا لان القرآن هو النظم  
 المعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى وقال الثم في التلويح للقطع بان كونها مكتوبة في المصاحف منقولة بالتواتر  
 صفة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا الالعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة لللفظ باعتبار افادته المعنى  
 انتهى وكذلك قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يرويه قراءة اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعاً في التلويح  
 مقصود للشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من كلام ابي حنيفة جواز القراءة بالفارسية ان القرآن عنده  
 اسم للمعنى خاصة انتهى ويريد عليه ان لم يكن القرآن عنده اسماً للمعنى لما جاز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قريبة الى العربية  
 في فصاحتها فهن النظم موجود تقديرها والاصناف ان هذا القول من الامام مما يشكك توجيهه قد صنف الكرخي فيه تصنيفاً طويلاً  
 لكنه لم يشكك في الصحيح ان الامام يرجع الى قول ما جيب هو عدم الجواز بالفارسية بقى ههنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظي يوجد  
 في محال متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحداً بل قرانات لا تخصي اذ الموجود في محل غير الموجود في محل آخر وفي حله قولان الاول  
 ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلق الله تعالى فيه كالملاك او الرسول صلى الله تعالى عليه واله وامر عليه انه  
 يكون حج كل ما يقرب بعدة مثل القرآن لا عين القرآن الثاني مذهب المحققين وهو ان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجودة بدن  
 اعتبار الشخص بالمحل فيكون القرآن واحداً بالوضع ويكون كل قارى يقرء القرآن نفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب المصنفه و



كثيرا ما يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم لما ذكرنا ان القرآن اذا  
 وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام اللفظي اراد ان يبين حال وصف بالمسموعيته بل هو من لوازم  
 الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظي ام لا فذكرنا اختلافهم في ذلك وقال ولما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى قد ذهب  
 الاشعري الى انه يجب ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع  
 انه لا شكل له ولا مكان وبالجملته السمع عند خلق الله سبحانه الادراك والحاسة او النفس فيجوز في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون  
 الوصف بالمسموعية مشتزكا بين القديم والحادث فيجوز في الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفس كقولهم سمع موسى عليه السلام  
 كلام الله سبحانه او اللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنه الاستاذ ابو اسحق الاسفريهني لان المسموع صوتك بالضرورة والكلام  
 النفسى ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط ولا استناد هو الامام الكبير المتكلم الاصولى الزاهد ابراهيم  
 ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفران وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والاصول تلمذ على الشيخ ابى الحسن الباهلى  
 تلميذ الشيخ ابى الحسن الاشعري وقال كنت في جنب الباهلى كقطرة في البحر وقال الباهلى كنت في جنب الاشعري كقطرة في البحر  
 توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمانى عشرة واربعمائة في نيسابور وحمل الى اسفران وقبره يستجاب عنده الدعوات كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي  
 في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابى منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمد السمرقندى منسوب الى ما تريد اسم قوية من سمرقند  
 ويلقب بعلم الهدى وهو تيسر على اهل السنة والجماعة بما وراء النهر وكان حنفى المذهب تلمذ على ابى نصر عياض تلميذ ابى بكر الخوجانى  
 تلميذ الامام محمد صاحب ابى حنيفة وتسمى اتباعه بالماتريديين والشيخ ابى الحسن الاشعري هو تيسر في سائر البلاد وكان شافعى المذهب  
 وتسمى اتباعه بالاشعريين ويسمى جميع الفريقين بالاشاعرة تغليبا للاسم ابى الحسن الاشعري لانه اشهر واكثر علما بالذات والبدائل و  
 توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ودفن بموضع يقال له جاكرديز وقبره مشهور بزره يتبرك به فعنى قوله تعالى  
 حتى يسمع كلام الله يسمع ما يد ل عليه اى اللفظي كما يقى سمعت علم قدره كى الالفاظ الدالة على علم فان العلم كيفية قائمة بذاته  
 لا تسمع وعندى في تفرع هذا التاويل على مذهب الاستاذ ببحث وذلك لان الآية في شأن الكفار تمامها وان احد من المشركين  
 استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اى ان طلب الامان منك فامنه حتى يسمع القرآن من المسلمين لعله يقندى بسامعه لا شك  
 ان فاعله الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسى فالتاويل باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفسى او بعدم جواز  
 فالواجب الاكتفاء في التمثيل بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا ذاك على كلام الله تعالى النفسى واورد  
 عليه ان كل حد من ايمع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاصه باسم الكليم فندفع بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب  
 والملاك بل كان صوتا ابدعه الله تعالى من غير ان يكسب احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ما نسمع فان صوت العباد  
 مع توسط الكتاب اى النقوش المرسومة في الصحف وجبريل النازل باللفظيننا وبين الله تعالى وهذا جواب ابى منصور واجاب  
 الاستاذ بان سمع الصوت من كل جهة بجميع الابدان لا بالسمع فقط فان هذا الخرق بالاسم وقال الامام الغزالي تبعا للاشعري سمع



النفسي بلا صوت وحرف ولحق سبحانه قادر عليه كما ان النملة تصدعها افعال جميع الحواس بالقوة الشامة فقط فان قيل واذا على قول المصّ ليس من جنس الحروف والاصوات وقول الشاعر معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله به مع ما يدل عليه فهذا التل يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسي واللفظ انما يسمى كلام الله سبحانه بالدلالة على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم المدلول لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصحة نفيه اي نفي الكلام عن النظم فان ذلك من لوازم المجاز فانما يقال الرجل الشجاع ليس باسد بان يقرب النظم المنزل المعجز المنفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى انما وصف النظم بهذه الصفات تهويلا للسامع لئلا يلتزم نفي الكلام عن النظم والاجماع على خلافه اي على عدم صحة النفي وايضا المعجز المتخدي به اسم مفعول والتخدي المعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة وقد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب ان يعارضوا القرآن بكلام بلغاءهم فبما عجزوا عن ذلك ان ليس من كلام البشر وذكر المعجز تهويدا لذكرى المتخدي به فلا يريد انه تكرر هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا وذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اي التخدي انما يتصور في النظم المؤلف المنفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اما اوله فلا بد له من معرفة لهم بتلك الصفة التي لا يعرفها الاحذاق المتكلمين الجامعين بين العقل والنقل واما ثانيا فلا بد له من وعدهم ان ياتوا بصفة قديمة مثلها واجاب القويبي في شرح التجريد بان منكر كلامية ما بين الدينين انما يكفروا باعتقاد نفي الكلامية بمعنى انه مخترعات البشر اما اذ نفي الكلامية بمعنى انه ليس صفة تامة بذاته تعالى بل الاله عليها فلا كفرا بل هو من هب جهوا الا شاعرة قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشترار وانما يسميه المشاعر مجازا لانه مشابه للمجاز في اعتبار علاقة الدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة له وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين ان قلت خالق افعال العباد هو الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلامه زيد بكلام الله وهو باطل قلت اراد ان مخلوق الله تعالى بلا توسط كما هو من المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمع الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بايجاد النقوش في اللوح واما بايجاد ادراك الحروف في قلب الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما باطن الحروف في لسانه بلا اختيار اما كلام زيد فليس كذلك فلا يصح النفي اصلا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يجوز نفيها ولا يكون الاجاز والتخدي الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة المشاعر من انه مجاز في النظم فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التخييل وبالذات اسم للمعنى لقائم بالنفس وتسمية اللفظية بالكلام ورضعه لذلك اي وضع الكلام اللفظي والحطف تفسيره انما هو الضمير للثبوت والوضع على تاول المذكور باعتبار دلالة على المعنى يريد ان الكلام ان كان موضوعا للنفس ثم وضع اللفظ له دلالة على النسب او ح عليه ان ما وضع للمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقول لا مشترك وان نقل يجعل المعنى الثاني متبوتا و الاول اجيب برهين احدهما ان المنقول يتأخر في الوضع الثاني عن الوضع الاول تاخرا زمانيا والوضع ان في المشترك لا



يتأخر أحدهما عن الآخر الزمان أما قولهم كان موضوعا للنفسى ثم وضع اللفظى عبارة عن التأخر بالذات وأورد عليه أنه يصعب على  
اثبات الاشتراك لعدم العلم بالمعنى وعدم التأخر ثانياً إن المنقول ما هجر استعماله في المعنى الأول وإطلاق الكلام على النفسى شائع  
فلا يكون منقولاً بل مشتركاً وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول فلا نزاع لهم للمشائخ في الوضع والتمية  
أى في كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم وكون النظم مسمى به بل إنما يسمونه مجازاً المشابهة المجاز في اعتبار العلاقة وأعلم أن بعض الأشاعرة  
ذهب إلى أن النظم أيضاً قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فإراد الشان يذكرهم ويضيفه فقال وذهب بعض  
المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف إلى أن المعنى أى لفظ المعنى في قول مشائخنا أى قدما والأشاعرة كلام الله  
تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومنه قوله فيلزم أن النظم ليس كلاماً بل في مقابلة العين وهو ما  
يقوم بذاته والمراد به بالمعنى ما لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً وهذا أولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لأن  
الصفات عند الأشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد أن عدم الغيرية غير ثابت كسائر الصفات من العلم والقدر فأنها معان  
قائمة بذاته تعالى لا بانفسها ومرادهم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم أن القرام للفظ والمعنى شامل لهما خبر ثانٍ اذ نعت للاسم  
وأورد عليه أن كلام الله ان كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما تقرئ قرآناً بل مثله  
وذا باطل قطعاً وان كان اسماً للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم أن يكون اطلاقاً على هذا الشخص من  
حيث خصصه مجازاً فيصح النفي وهو خلف إن كان موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته  
تعالى والقائمة بذوات القارين لزم اتصاف كلامه تعالى بالحدوث اتصافاً حقيقياً كحدوث الجزئيات القائمة بالقراء وهو باطل و  
أيضاً القاضي لا يسلّم بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وإنما للحدوث للقراءة اجيب بوجوه الأول اختيار الشق الأول وإن ما  
يقرّه البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وإن كان مغايرة باعتبار تعلق قرآنته عندنا فيه نظراً للمعنى القائم بمحل يغير المعنى  
القائم بمحل آخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب الحق أن المغايرة وإن كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفى لكنها منفية عرفاً لأن  
اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعدد والأحكام الشرعية مبنية غالباً على العرف المتبادر لا على التديقات  
الفلسفية ولذلك لو نقص شئ قليل من الحجر الاسود فليل هذا الحجر الاسود الذى يستلم كان باطلاً فإر يجب التقبل شرعاً مع أن  
الكل غير الجزء وإن تذكرت هذا المحل عندك كثير من الاشكالات الثانية اختيار الشق الثانى وإن صحته النفى ممنوعاً اذ لا يسم سلب النوع  
عن فردة وأما نفي كون القرآن موضوعاً للشخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وازداد الاستحالة في  
اتصاف الكلام بالحدوث من حيث بعض أفراده الرابع ان لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم  
حدوث النوع لتحقيقه في الفرد القائم بذاته تعالى في الأزل وإنما للحادث بعض جزئياته وهو قديم أى القرآن وكل من اللفظ والمعنى  
لا يجوز عمت للمثابرة أى لا نقول بقدمه كما زعموا من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء فإنه بدوى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلغظ  
بالسين من بسم الله إلا بعد التلغظ بالباء فالسين حادثة وكذا سأربا بعد ها لتأخر وجوها عن جرد الباء والباء أيضاً حادثة لأنها لو قدمت



لم يتم التلفظ بها ابدال هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس ترتيب الاجزاء بنفسه كالتقادم بنفس الحافظ للقران من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن التقادم بنفس الحافظ او نعت له والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة اى الترتيب في الكلام الالهي انما يحصل بالنسبة اليها اذ تلفظنا به او الترتيب في التقادم بنفس الحافظ انما يحصل اذ تلفظ به لعدم مساعده الاله المساعده الموافقة على سبيل الاعانة اى لعدم تدبيرة اللسان على التلفظ بالقران دفعة بلا ترتيب وهذا معنى قولهم المقر قديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب قديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما التقادم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيسحق ان من سمع كلام الله تعالى سمع غير ترتيب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الالهة هذا حاصل كلامه وقد افرد القاضي في ذلك رسالته وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عنده وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهمه من كلام الشيخ يلزمه مفسد كثيرة لعدم تكفير من انكروا ما بين اللفظين كلاما وعدم وقوع التحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون المقر والملفوظ كلامه الحقيقى والكل باطل كما علم من الضميمة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امر اشتملا لتلفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا في المصاحف مقروا محفوزا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخر واصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقيقة انتهى وقال سيد السند هذا المحمل الكلام الشيخ مما اختاره عبد الكريم الشهرستاني في نهايته الاقلام المشبهة في انه اقرب الى الاحكام النسوبة الى ظاهر الملة انتهى واجيب ان المفسد مدفوعة بما حققه شارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا وان وقع في كلام بعض المشائخ فهو ما دل وهو اى ما ذكره القاضي جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالى او بالحافظ حال كونه غير مؤلف من الحروف المنطوق او الخيملة المشروطة وحين بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشكال المكتوبة المرتبة الدالة عليه على اللفظ يريد ان كوز اللفظ قائما بذاته تعالى جيد موافقة قواعد الشرح بلا تكلف ولكنه غير معقول لوجه الاول ما ذكره القويحي في شرح التجويد من ان عدم ترتيب الملفوظ امر خارج عن طو العقل كحركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض الثاني انه لو لم يكن ترتيب فلا فرق بين المع والبعر بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكرين قال المص والتكرين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والمخلوق والتخليق والايجاد والاحداث والاخترار ونحو ذلك كالصنع والابداع وهذه اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى تزيقا وتصويرا واحياء وامانة الى غير ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اى جعل المعدوم موجبا فلا يرد ما يزعم ان الاخر اجبر بتدعى كون المخرج موجبا او الفرق بين ما يعبر بفسر ان الاول لاسم تلك الصفة والثاني تعريف لها وهو موجبه من حيث اللغة اذ التعبير من العبر على الشئ والتفسير من الفسور هو الكشف عن المستور وما يجب ان يعلم ان في هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل المخلوق والاخراج ونحوها معان مصدريه اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اول فلانه لا وجود لها في الخارج بل هي امور اعتبارية واما ثانيا فلانه لا يوصف الشئ بالاضافيه الا عند وجود المضاف الاخر باجماع العقلاء فلا يعقل اتصاف الباري بالاخراج الا عند وجود المخرج فيلزم اما



حدث الصفة الالهية او قدم المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ الخلق والايجاد والاختراع  
 ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة اقوال احدها قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبع  
 الحية والعلم والقعدة والارادة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القعدة والارادة فانه اذا تعلق  
 الارادة بوجوه شئ اخرج القعدة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكوينا ومن ادعى ان وجود الحادث يحتاج الى  
 صفة تالفة فعليه البرهان ثانيا قول الامام ابي منصور الماتريدي واتباعه كالمص ان التكوين صفة تامنة لان القعدة صفة مصححة  
 لصدور المقدور والارادة صفة موجهة لصدور التكوين صفة مؤثرة ولها اسماء يجب متعلقا فان تعلقها بالشرق فترزق وبالحيوة  
 فاحياء وقس عليها ثالثة قول بعض ائمة ماوراء النهر ان التزويق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس جمعها الى صفة واحدة  
 فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر وهو مذاهب بعض الصوفية لا يطابق العقل والنقل لان اتفاقها على انه تعالى خالق  
 للعالم يكون له امتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ عطف على الاطلاق او على انه خالق من غير ان يكون مأخذا للاشتقاق كالمخلوق  
 والتكوين وصفه قائم به وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائلا على الصفات السبع نظرا لآلية بوجوه احدها انه يمتنع قيام الحوادث  
 بذاته لما من دعوى الضرورة في مجتبه الكلام ثانيا انه وصف ذاته في كلامه الا زلي بان الخالق كقوله تعالى خالق كل شئ فلو لم يكن في  
 الازل خالقا لزم الكذب والعدل الى الجازي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعدد الحقيقة وفيه اشارة الى الجوابين  
 الذين ذكروهما الاشاعرة عن هذا الدليل احدهما انه مجازي بالنظر الى ما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قال مع كونه خالقا في الازل انه  
 يستخلق ثانيا القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال اذلية اسم الخالق راجع الى القعدة لا الفعل فالخالق من له القعدة  
 على الخلق لانه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدل من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة ولا يتعددها  
 يجوز ان يكون الخلق صفة اذلية ثم ذكر وجه ثانيا للرد على التاويل الثاني بقوله على ان لو جاز اطلاق الخالق عليه بمحض القادر على الخلق  
 بجواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسم عليه لقدة على السواد وادرج عليه ان يجوز ان لا يمتنع اطلاق  
 لغة ولكن يمتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظره لان اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسما واحمر ثلثها ان لو كان التكوين حادثا فاما بتكوين  
 اخر كان الحادث يحتاج الى ايجاد الموجد فيلزم التسلسل لان انتقال الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهلم جرا  
 وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوده صار موقوف على تكوينات غير متناهية ووجدها محال فكذلك ما يتوقف عليه  
 مع انه مشاهد واما بدنه اي بلا تكوين اخر بل يتكون بنفسه فيستغنى الحادث اي التكوين عن المحداث والاصح وفيه  
 تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهو  
 سفسطة واجيب عنه بوجهين احدهما ان تكوين التكوين عين التكوين مكون بتكوين هو نفسه لا يخفى انه كلام غير محصل يبطله  
 فاسيد كران التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس في الخارج الا المكون اما التكوين  
 فامر اعتباري فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثانيا ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق او لا بوجوه نفسه ثم بوجوه المكونات



ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما ان قيام الاعراض بما لها مقدم على وجودها تقدم ما ذاتيا لما تقدم ان محل  
العرض مقدم له والتقدم مقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى مقدم على وجوده فيجوز ان يكون في المرتبة المقدمة  
متعلقا بوجود نفسه في المرتبة الثانية وان لم يكن هناك تقدم بالزمان واودح عليه ان كون الشيء علته لنفسه سفسطة لا تسمع وتسد باب  
اثبات الصانع رابعها انه لو حدث كحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او رده عليه انه تكرر للدليل الاول واجيب بان الدليل  
الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقدم الاله وان ذلك ظاهر مستغنى عن البيان ولذا كان الدليل شقا واحدا واما هذا الدليل فاريد به  
ابطال الاحتمالات ولذا احتمل على شقين اولى غير كما ذهب اليه ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا  
ومكونا لنفسه اذ لا معنى للخالق والمكون الا من قام به الخلق والتكوين ولا خفاء في استحالة وذهب الراوندي وبشرى المعتزلي  
ان التكوين حادث لاني محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائمة بتوصوف ثم اراد الله ترجيح مذهب الاشعرية فقال  
ومبنى هذه الأدلة الدالة على اولية التكوين على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اعتبارية كما ذهب  
اليه الاشعرية فالادلة غير تامه اما الاول والرابع فلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما يلزم من كونه مسجودا زيد يوم الجمعة واما  
الثاني فلا يوجب التاويل لعدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم ما قدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد المضامين كلاهما  
محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو الموجب لا الامر بعدم الاعتباري المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعهم  
الشم على انه من الاضافات الاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شئ الى شئ فالتكوين اضافة بين الخالق وخلق الاستبنا  
العقلية الاعتبار العقلية فلا يكون له وجود في الخارج ولا قيام لا اله في اذهان المتعبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ  
ومعه وبعده وهذا كورا بالسنتنا ومعبودنا ومهيبتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادثه ولا يلزم من  
حدتها محال فكذلك التكوين والحاصل في الازل عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدأ الخلق والترزيق والاحياء  
وغير ذلك ولا دليل على كونه اي كون المبدء صفة اخرى سوى القدرة والارادة والكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لان نسبة القدرة  
الى وجود الشيء وعدمه سواء فكيف يترجح بها وجوده على عدمه بدون الارادة والمذكور اشار الشم بقوله فان القدرة وان كانت  
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلام المحققين واودح عليه ان  
التكوين هو المعنى الذي يجده العقل في الفاعل ويميز الفاعل به عن غيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجبا فانك تجد  
في الضارب عند تصوره ضاربا معنى به يتميز عن غير الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا  
المعنى يصح في الموجب ايضا مع انه لا قدرة له ولا ارادة فهو غيرهما بل هو موجبه في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة  
المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البته اقول ومن جعله لم يجد في الضارب قيل ضربه معنى الا كونه نادرا على الضرب  
او ضاربا فيهما سيأتي وايضا يرد عليه انه لو كان هذا المعنى موجبا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس  
هذا المعنى ايضا فيلزم الدر والتسلسل اما الجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزم ان يكون الشيء علته لنفسه



ولما استدل القائلون بحديث التكوين بأنه أي وجود التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب لا يتصور وجوده بدون  
المضرب فلو كان قد يما يلزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال أشار إلى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل أي  
من شأنه تكوين العالم فلا يرد أن تكوينه في وقت وجوده غير قديم ولكل جزء من أجزاءه مدعى من زعم أن بعض أجزاءه قد يسم  
كالمهولي والبعدي المجرى والنفس الناطقة والعقول وهو من هب ابن زكريا الرازي الطبيب لا في الأزل بل لو تفتت وجوده على حسب علمه  
وارادته صفة للوقت أي في وقت المعين في علمه امرادته واعلم ان لما تريدية عن هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين إلى  
المكون ليس كنسبة الضرب إلى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل بدون وجود الضارب المضرب بخلاف التكوين فانه صفة  
حقيقية ازلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقا لها حادثا فالمكونات حادثا ولا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم  
من قدم القدرة والسمع والبصر قدم المقدرات والسموعات والبصريات ثانيا ان التكوين قديم وتعلقاته ايضا قديمة ولكن قد تعلق  
في الأزل بوجود كل مكون في وقت معلوم فيكون حدث المكونات بحدوث اوقاتها فلا يلزم قدمها وتلزم ان يصح قيل الرجوع لان وقع  
غير واضح المعنى ولكن الشئ حمل على الجواب الاول فقال فالتكوين باق ازلا وبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرها  
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها كون تعلقاتها حادثا وهذا أي الجواب الذي ذكرناه تحقيقا يقال أي هو  
حاصل الدليل الذي ذكره صاحب العدة على قدم التكوين في معارضة استدلال الاشعرية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او  
صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الحادث وهو محال وان تعلق فاما ان يتلزم ذلك أي التعلق قدم ما يتعلق  
وجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمراد بها العالم والثاني للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا أي ان لم  
يتلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بها فليكن التكوين ايضا قديما كما ان الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما  
كان كلام الشئ تحقيقا لوجهين احدهما انه مقصود على خلاصة ما يدعى استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقاتها بخلاف عبارة  
العدة فانها مشتملة على ابطال مقدمات لا يكثر الفائدة ههنا في ابطالها كتعطيل الصانع وقدم العالم وغير ذلك لا اتفاق الفريقين على  
بطلانها ثانيا ان الشئ اوضح حدوث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العدة وما يقال في جواب استدلال  
الاشعرية والقائل صاحب الكفاية قال استدلال الخضم بقوله لو كان التكوين ازل لالتعلق وجود المكون به في الأزل فكان العالم قديما  
قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انه حادث اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير ما يتعلق وجوده بالغير الحادث ما يتعلق وجوده به ففيه  
انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير الحادث ما يتعلق وجوده به ففيه  
نظروا ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يسمون كلام من القديم والحادث الذاتي وزواني فالقديم  
بالذات فلا يحتاج في الوجود إلى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان لا يسبق عد على وجوده سواء كان غير محتاج إلى غيره  
كالواجب او محتاجا كالفلان زعمهم والحادث بالذات ما يحتاج إلى غيره سواء كان قديما بالزمان كالفلان عندهم اولا كزيد الحادث  
بالزمان ما يسبق عد على وجوده كزيد واما عند المتكلمين والحادث بالوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهم



يتكون القديم بالزمان للحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتأخرين من المشاعرة الى الصفات الالهية كذلك لكن القدماء  
 يتكرون ويحجبون وتعلق وجوده اى وجود المكون وفي لفظ المحدث اشارت الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يتلزم الحادث بهذا المعنى اى كون  
 عد مسابقا على وجوده بحوازان يكون محتاجا الى الغير اراد به الواجب عز اسمه صادرا عنه تفسير لقوله محتاجا ولو قال بطريق الاختيار  
 كان احسن دائما من الازل الى الابد بدوامه بدوام هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى  
 مثلا وكذا العقول العشرية والنفوس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هو صادر عن الواجب مع ذلك ليس وجودها  
 مسبوقا بالعدم وحاصل هذا النظران اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدثه بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير هذا لا يناني  
 كون المكون اذليا والجواب انما يتم باثبات الحادث الزماني اى كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم توجيه الكلام الكافية واعتراف بصحة  
 اذا ضم اليه ضمنية من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اشتبا صدق العالم من الصانع بالاختيار كما هو مذهب  
 اهل السنة دون الايجاب كما هو رأي الفلاسفة والايجاب ضد الاختيار ومعناه وجوب صدق الاثر عن المؤثر من غير ان يكون له اختيار  
 في تركه كالحراق من النار الاضائة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم والا لزم الدور وتوضيح ان المشهور عند المشائخ  
 اثبات حدوث العالم ولا يبرهان بالحركة والسكون الذي قدر في الشرح تفصيل ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائم لولم  
 يكن الصانع مختارا لكان العالم قد يما كذا ليس بقديم فالصانع مختار فلو اثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تصحيح كلام الكافية لان  
 اثبات الحادث بالاختيار فيلزم الدور كان القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قوله لا يجد وثه اى سبق عدم عليه و  
 ذلك لان مصنوع القادر المختار لا يكون قديما يسبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان  
 فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات لمبنى على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك  
 مما يخفى على المشائخ ادلة على الاختيار بل لا يتوقف على حدوث العالم فمهما ان الايجاب نقص ببداية العقل فيجب تنزيه الواجب عنه  
 واورد عليه انه موجب في الصفات عندهم فاجيب بان الايجاب في الصفات كمال وذلك لان الصفات كمالات فاجيب الكمال كمال  
 للخلو عنه نقص منها ان النظام العجيب يستحيل ان يصدق عن غير مختار سيد كرها الله ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفى  
 للحوادث او صدورها بلا علت او التسلسل او تخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شيء فاول وان وجد بلا وجود الثاني  
 وان وجد عن موجب فاما ان لا ينتهي الى تديم فالثالث واما ينتهي فلا بد من تديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل المحال و  
 لرفق المتعاقبات فالرابع وفي شرح المواقف قيل هذا برهان يدعي تفرد به المص غير محتاج الى حدوث العالم ومنها النصوص الناطقة  
 بارادة تعالى ومثبته اختياره ان قلت فما وجه قول الشاعر اذا اشتبا مع الادللة غير خافية عليه قلت لانها غير مشهورة ولعلها  
 محل نظر ومن ههنا اى من الاحداث عند المتكلمين ما يسبق عدمه وجوده والقديم بخلاف هذا الكلام من بقية وجه النظر قوله  
 نعم الى ههنا جملة معترضة يقال ان التخصيص اى تصريح المص على كل جزء من اجزاء العالم اشارت الى المراد على من زعم قدم بعض  
 الاجزاء كالهوى فهذا الشر انما يتم اذا كان المراد بالقديم مالا بدلية وبالاحداث مالا بدلية والا اى وان لم يكن المراد ذلك بل يريد



بالحادث ما يحتاج الى غيره وبالعديم ما لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهيمولي بمعنى  
 عدم المسبوتية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير كما هم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه ففى عندهم حادثة بالذات والحاصل  
 اى حاصل الجواب الذى ذكره المص عن استدلال الاشاعرة اننا لانعلم ان لا يتصور التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وزانه مع  
 اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضرب فان الضرب صفة اضافية لا يتصل بدون المضافين اعنى الضارب و  
 المضرب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التى اخراج المعدم من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الاضافة وان  
 وقع فى عبارة المشائخ تسامحا وهذا رد على من لا يفهم تسامح المشائخ فى عباراتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو اخراج المعدم من  
 العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين والابجاد و  
 الخلق وفسرها باخراج المعدم الى الوجود لكان القول بتحقيقها اى صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اى انكار للحق الصريح تكبرا  
 وانكار للضري واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعرية  
 بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقضى حصول المفعول لعدم بقاءه بخلاف الثانى لبقائه فدفع الشك بقوله فلا يندفع اى  
 استدلال الاشعرية بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل لبقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول متعلق  
 بدوامه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو اى الضرب بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازل واجب الدوام يبقى الى وقت  
 وجود المفعول وانما لا يندفع لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعبأ به وهو اى التكوين غير المكون اى المخلوق  
 عندنا اى عند المتأثرية خلافا للاشعرية على ما اشهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون اظهر من الشمس والقمر  
 بانها قد لا يصد عن لى اى عقل فكيف يصد عن الاشعري الذى هو شيخ المحققين ورئيس المصلين وقد تحير بعض الناس فيه  
 وشك بعضهم على الاشعري تشبيعا شديدا وذكر بعضهم ان الشيخ قال الخالق هو المخلوق تفسير الغويا مجازيا فقلط الناقلون وسيذكر  
 الشرحا اخر من تاويله لان الفعل يتغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضرب والاكل مع المأكول او ر عليه انك حققت ان  
 التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضرب اجيب اولا بان الدليل الزامى  
 والاشعري يجعل نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبدأه وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل ولانه لو كان نفس المكون  
 لزم ان يكون المكون مكوونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قد يمالان وجوده  
 عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم قالوا والعجب ان الاشعري لم يقل بقدم التكوين تحريزا عن قدم العالم فلزمه ما فرمته  
 مع محالات اخر مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه ليس الا فى الابد والى حال وهو محال ولزم ان لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى ان  
 اقدم منه اى بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء فى القدم والترجح بان وجب الواجب ليس بالتكوين وفيه انه لو لاحظنا الدليل السابق  
 اشغى للقدم بالرتبة ايضا للاستواء فى الوجوب الذاتى وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا اى التقدم والقدرة  
 لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بان خالق العالم وصانع وهذا خلف بالضم القول الباطل المخالف للحق



ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا لاشياء ازلت هذا هو المحال الذي ذكرنا فالا فائدة واعادته قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجهما  
 اخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلية  
 وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا  
 الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اى الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد  
 مكون والتكوين عين المكون فحماها واحد وهو الحجر وذلك لا اتحادها فكون الحجر محلا للسواد يستلزم كونه محلا للخلق ايف نصبح  
 وصف الحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بديهي و  
 البديهي لا يحتاج الى دليل بل لا يجوز اتامة الدليل عليه فهذه الوجهة التي ذكرها الماتريدي ليست بدلا بل تنبيهات على  
 بداهة الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث هذا اعتراض من الشارح على الماتريدي وتوجيه لما اشتهر عن  
 الاشعرية ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول كالأشعري ما يكون استحالة بديهة ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب خبر  
 بمعنى الامر لكلامهم محلا اى معنى يصلح محلا للنزاع العلماء وخلاف العقلاء لئلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسخين وان لم يمكن للحل  
 نسب الوهم الى الناقلين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى  
 الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر محققا مغايرا  
 للمفعول في الخارج وهذا مذهب المتكلمين وزعم الحكماء الزايدة عرض موجود في الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين  
 هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اى قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يريد فع  
 الاستبعاد عن هذا التوجيه باثبات نظيرة وهذا مسألة اختلف فيه العقلاء على اقوال فلا يتم ابطال هذا الراى اى اذا كان  
 مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتباري غير موجود فلا يتم ابطاله بما ذكره الماتريدي من الأدلة الا باثبات  
 ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقعدة والارادة وهذا محل بحث فما  
 قاله الاشعرية يصلح محلا للنزاع وليس استحالة بديهة بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القعدة على وفق الارادة بوجود  
 المقدور لوقته الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى في متعلقة بالوجود اذ النسب الى القعدة خبر لان يسمى ايجابها اى ايجاب  
 القعدة للمقدور واذ النسب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع حقيقة اى حقيقة  
 التكوين امر اضافي وهو كون الذات بحيث تعلقت بذات بوجود المقدور لوقته اى فووتت وجوده المقدر في علمه تعالى ثم يتحقق بحسب  
 خصوصيات الافعال كالترزني فاذا كان المقدور رزنا وتعلقت القعدة والارادة به يسمى التعلق ترزيقا والتصوير الاحياء و  
 الامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى اما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ازلية فمما تقدم به بعض علماء ما وراء النهر يريد  
 بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض الماتريديين وهو ان التكوين ليس امر اعتباري كما قال الاشعري ولا صفة حقيقية واحدة كما  
 قالت الماتريديين بارجاع التصوير والترزني ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن



للحصر وعاوراء النهر هي بلاد بخارا وسمرقند نسف واسفجياب ونجد شاش واوزجند خوارزم وكاشغر والنهر هو جيون يخرج من جبال  
 بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ وروزم ثم يعطف الى الجنوب ثم الى المغرب ينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة  
 طبرستان والبحيرة مالح وسيم الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف شمسة فرسخ وهذه البلاد  
 على شمال نهر والتسمية بما وراة النهر اما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراة من الاضداد يطلق على القدام والمخلف  
 وقد نشأ بما وراة النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الخفية ونية تكثير القداماء اعتراض على هذا المذهب بيان ان اللاتن بالتوحيد  
 صير القدام في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة والثمانية للضرورة الموجبة لا ثباتها ولما كان صفة التكوين كافية  
 في رجحان الرزق والصورة والحياة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفى ما لا ضرورة فيه جدا انما قال لان  
 التكثير يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصلية وقد مر في بحث الصفات ان المحال هو نقد القداماء  
 المتغايرة لا تعد صفات قديمة قائمة بهذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القداماء  
 المتغايرة والنم يقول ان القداماء وان كانت غير متغايرة لكن الا نسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام شعري لا  
 يعاين في المباحث العلية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان محلا بالتوحيد وجب نفى السبع ايضا والقول  
 بانها عين الذات وان لم يخل فلا بأس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اللاتن بالكمال الا لى اذ كل صفة فهو كمال و  
 المناسب ان لا يحصى كماله بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الاعداد ليس اولى من بعض تثبوت  
 القدام المتناهي من الصفات الترجيح بلا مرجح وهذا الذي ذكره العلماء من ذهب الصوفية والله سبحانه اعلم والا قرب الى التوحيد ما ذهب  
 اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور المتأريدي على مذهب هذا البعض منهم وليس مرادة اختيار هذا المذهب على سائر  
 المذاهب فان المختار عند ان التكوين امر اعتباري لا جمع الى القدر كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من التزيين و  
 التصوير ونحوهما الى التكوين فانما تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق تزيينا الى غير ذلك فان كل  
 تكوين وانما الخصوص اى التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات باسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الإرادة قال المسم  
 والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كذا ذكر ذلك مع انه مفهوم مما سبق في اوانل بحث الصفات تأكيد وتحقيقا  
 لاثبات صفة قديمة اللام صلة لقول تحقيقا لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت يريد  
 البرهان على وجودها وتقريره ان نسبة العلم والقدر الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل اللزق  
 والوضع وبعضها بوجه اخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر ليس بالعلم والقدر بل بصفة اخرى وهو الإرادة  
 والا لزم الرجحان بلا مرجح لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكسر الجيم بالذات اى ذاته موجب صدور الفعل عنها بلا  
 اختيار كصدور الاحراق عن النار لا فاعل بالارادة والاختيار واستدلوا بوجه احد ها لو كان يريد فتعلق الارادة باحد المقدرين  
 اما لذاتها فيلزم الرجحان بلا مرجح وهو باطل واما لا لذاتها بل مرجح فننقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات واجيب تارة باختيارا



الشيء الأول والمختار له ان يرحم احد مقدر به بلا مرجح كما في قدح العطشان ولا يلزم منه جواز مرجحان وجود الممكن على عدمه  
تأخره باختيار الشئ الثاني وان التصورات المتعاقبة في الواجب تعالى مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق ثانياها ان القدرة  
والارادة عندكم متعلقتان من الازل بوجود الحادث في وقت معين فهذا يوجب وجوده في ذلك الوقت وجوبا وهو الايجاب  
اجيب بالفرق اما اوله فلا يوجب بشرط تعلق القدرة والارادة بخلاف الايجاب واما ثانيا فلا يمكن عقلا من المختار ان  
يختار الطرف الاخر بخلاف الموجب فان صدق الطرف الاخر عند محال عقلا ثالثا ان ارادة المختار لا يحد الاثر اما في حال  
وجود الاثر او حال عدمه وكلاهما محال لان في الاول واجب الوجود وفي الثاني ممنوع الوجود اجيب بانها في حال عدمكم متعلقة  
بالاجاد في ثانی الحال بقي ههنا بحثان البحث الاول ان قلت المتكلمون قد يجعلون الايجاب في مقابلة الارادة كما فعله الشافعي و  
قد يجعلون في مقابلة القدرة كما فعله صاحب المواقف فما وجه ذلك قلنا الايجاب منافع للقدرة والارادة جميعا لان  
الايجاب وجوب صدق الاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والارادة ترجيح احد الاثرين  
المقدرين فكل من القدرة والارادة يقتضي جواز صدق الاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادته تعالى هو علم  
المحيط بكل العالم وبما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد  
وسمونها العناية الازلية وشره الاشارة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصح مرجحا فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالي اما  
العلم الفعلي فليس تابعا للمعلوم بل للمعلوم تابع له فيصالح ان يكون مرجحا فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسبة العلم  
الى المعلومات فعليا وانفعاليا والنجارية بتقديم النون على الجيم قوم من المعتزلة اذ فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين البخاري  
من ان يريد بذاته لا بصفته ولا يخفى ان كون الذات عين الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص النجارية محل نظرو  
لعلمهم ذهب الى العناية في الارادة خاصة وشره الامام عليهم بانا نعلمه ونشك في كونه يريد وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد  
الجبار من ان يريد بارادة حادثة لا في محل اي قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او في محل  
غيره لزم اتصاف هذا الغير بصفة الله تعالى وشره بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حدشها بان قدورها  
يستلزم عدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقها بالحادث والكرامية من ارادته تعالى حادثة في ذاته لتجوزهم قيام الحوادث  
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كالْحَسَنِ وَالنَّظَّامِ وَالْحَاحِظِ وَالْعَلَّافِ وَالْبِقَاسِمِ الْبَلْخِيِّ وَمُحَمَّدِ الْخَوَّارِ فِي ارَادَتِهِ تَعَالَى  
هِيَ تَعَالَى بِنَفْعِهِ فِي الْفِعْلِ وَقَالَ الْكَعْبِيُّ هِيَ فِي فِعْلِ الْعِلْمِ بِنَفْعِهِ فِي فِعْلِ غَيْرِهِ الْاَمْرُ بِه تَالِ الْبَخَّارِيُّ قَوْلَهُ اِنَّمَا مَرَعِدِي اَي كَوْنِهِ غَيْرِ سَاءَةٍ وَ  
لَا مَغْلُوبٍ وَلَا مَكْرُوهٍ وَيَبْطُلُ الْاَوْلَى اِنْ اَنْفَعُ لِنَفْعِ اسْتِكْمَالِ لِفِعْلِهِ تَعَالَى وَالْاَمْرُ غَيْرُ الْاِرَادَةِ كَمَا فِي قِصَّةِ الْعَبْدِ السَّيِّدِ وَالثَّلَاثِ  
صَدَقَ عَلَى الْحَمَادِ وَالِدَيْلِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ اِنَّمَا اِلْيَةِ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ تَعَالَى الْاَيَاتِ النَّاطِقَةِ بِاَثْبَاتِ صِفَةِ الْاِرَادَةِ وَالْمَشِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى كَقَوْلِهِ  
تَعَالَى يَفْعَلُ لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُحْكَمُ بِاَمْرِهِ وَهَذَا مَرَعِدُ عَلَى الْفَلَّاسِفَةِ وَالْاِرَادَةِ وَالْمَشِيَّةِ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ عِنْدَنَا مَعَ الْقَطْعِ بِذَوْمِ قِيَامِ صِفَةِ الشَّيْءِ بِه  
وَهَذَا مَرَعِدُ عَلَى النِّجَارِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ وَامْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى هَذَا مَرَعِدُ عَلَى الْكِرَامِيَّةِ وَابْيَضَ دَلِيلُ ثَانِ نِظَامِ الْعَالَمِ وَدَوَّحَةٌ



على الوجه الآتق والأصح وهذا ما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على كون صانع قادر مختار لان غير المختار لا يستطيع فعلا بدنيا واحدا فكيف يفعل افعل لا يحصى عدتها وعجائبها وهذا بالضرورة وادعى عليه بوجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطالنا قول الفلاسفة ان هذا النظام اعمل الوجوه الممكنة فلما سببه الكمال اوجب الكمال اجيب بانه كلام شعري في مقابلة الضرورة فلا يعاب به الثاني انه يجوز ان يصدق عن الموجب بالذات موجبه مختار فيحدث العالم على النمط العجيب بالتوسط اجيب بان ما سوى الله سبحانه حادث وصانع للحادث مختار البتة ودفن بان الثابت هو حدوث الاعيان ولا عراض فقط فيحتمل ان يكون الوساطة مجرد اجيب بان لا يجوز غير الواجب قلت ولكن لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد الواجب ولكن لم يذهب الى الوساطة المختارة احد فلا يختلج الى ابطالها وكذا حدث دليل ثالث اى حدث العالم يدل على ان صانع مختار اذ لو كان صانع موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم ضرورة استناع تخلف المعلول عن علته الموجبة الخلف وليس مانع وتختلف العلول عن العلة ان يكون العلة موجبة والمعلول غير موجبه وانما كان محالا لانه لو تخلف لكان تخلف مرة وصدر مرة وحانا بلا مرجح وهو محال وانما قيد بالموجبه لان العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها لان ارادته ترجح صدره تاخره وعدم تارة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة النظرية محل نظر لعله اراد بالضرورة اليقين بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرؤية قال المص ورؤية الله تعالى بمعنى الاكتشاف التام بالبصر لا بالقلب فانه ليس محل النزاع وهو اى الاكتشاف المذكور معنى اثبات الشئ اى ادراكه ثابتا كما هو اى كما يكون الشئ عليه في الواقع وفيه احتراز عن الخطا في الابصار كروية الواحد اثنين واسارة الى ان المرثى ان كان في جهة كان ادراكه فيها وان كان نزها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه كذلك بحاسة البصر يريد ان مال التعريفين واحد ومن عادة الثم انه يذ كر تعريفين او تقريرين للمسئلة ويشير الى ان حاصلها واحد اما فعلا مظنة الاختلاف واما الحسن نظهما فيجوز على جمعها وذكروا بعض المحققين ان تفسيرها بالاكتشاف ثم ارجاع الالتماس اليه يدل على انها مجهول وان الالتماس كذلك بمعنى كونه مثبتا والسكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى رؤيا لان الخصم يبرر المانع من جانبته تعالى وان كان احدهما مستلزما للآخر ويؤيد عدم الخذف اذ على المعلوم فيقال رؤيتنا الله تعالى وقد يقال هو معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حال مخصوصة هي الرؤية وان تفسيره بالاكتشاف تفسير باللازم وعندى انه غير بالاكتشاف والاثبات الى انه يجوز ان يقدر الرؤية معلوما او مجهولا وان المضايقة فيه قليل الجدي وذلك اى كون الرؤية انكشافا تاما ثابتا انا اى لانا اذ انظرنا الى البدل القليل به مقتبس من الحديث ثم غمضا العين التعميض ضم الجفن فلا تخارفي انه وان كان منكشفا لدينا في اللابن النظر والتعميض والاكتشاف عند التعميض لا تنقش في حاسة الخيال عند الحكماء وفي العقل عند المتكلمين لكن انكشاف حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حال مخصوصة وهو المسماة بالرؤية وانما اطب الشارح في تفسيرها فعلا لما قد يعرض لاهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسماة برؤية القلب كون الرؤية البصرية تمن خواص الجسمانيات حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة قدره قال من اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب قطع العلائق والدخول في سلك الملا اى على نصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التي يجدها عند الابصار للاجسام



فلا يقبل منه لأن تلك الحالة لا تنصق إلا عند ارتسام المرئي أو عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرؤية  
 وذلك محال فحق تعالى انتهى وهذا ميل من السيد المرحوم إلى مذاهب الحكماء والمعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام الشعاع  
 ممنوع عندنا وما ذكره الشافعي هو مذاهب السلف جارية في العقل إنما احتجوا إلى بيان جوازها عقلا ليحجز الاستدلال بالنصوص  
 على وقوع الرؤية وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيل العقل بأول غير محمولة على ظاهرها بمعنى أن العقل إذا دخل ونفس  
 ماض مجهول من التخلية وهو الترك وتخليص المقيد الواو بمعنى مع أي إذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الأحكام الوهمية العلية  
 لم يحكم باعتناق رؤيته ما لم يقم له للعقل برهان على ذلك أي على امتناع مع ان الأصل عدمه أي عدم البرهان إذا حصل في ماض  
 الواجب تعالى العدم وهذا علاوة للدليل أي العقل يحجز الرؤية ويتقوى تجويزه بان الأصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضروري  
 فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وأورد عليه ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية إمكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع  
 عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحال كما يتحقق استحالة النظرية وللخصم يعترف به في الرؤية لأنه يقول العقل الخلق لا يمنعها  
 والبرهان يمنعها لا استدعاها للهجة والمكان والمطر إنما ثبتت بالأمكن الذاتي وهو لا يبدل ضرورة ولا دليل على نفيها اجيب بان  
 الامكان الذهني كاف في العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع إذا لم يجزئها ويلها والتوقف فيها مجرد احتمال ان يظهر  
 برهان نعم لو تمام البرهان فالامكان الذهني لا ينفع ولكن لم يقم كما سيحكي في دفع شبهات الخصم وهذا المسلك لا مكان الرؤية  
 مما تقدم به الشارح وقد استدلل اهل الحق على إمكان الرؤية بتوجيه عقلي وهو مختار الشيخ أبي الحسن الأشعري ولكن يرد عليه ما  
 يصعب دفعه وسمعي وهو مختار علم الهدى أبي منصور الماتريدي تقريرا لاول انا قاطعون برؤية الاعيان ولا اعراض  
 هذا مذاهب الاشاعرة وقال الحكماء المرئي هي الاعراض فقط ولكن العقل يحكم بان ما بين السطح المرئية جوهر وهو الجسم  
 والاشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يتدل عليه بانا نرى الطول والعرض والطول جوهر لان الجسم مركب من الجواهر  
 الفردية فان كان الطول عرضا فاما ان يقوم بجوهر واحد واكثر والا اول محال لان الطول موجب للانقسام والثاني محال ايضا  
 لان العرض لا يقوم باكثر من محل واحد وهو ضعيف لان الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض الا بمحل واحد  
 ولذا اعرض الشافعي عن البرهان الى الضرورة فقال ضرورة انان فرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن رؤيته لم يكن  
 الفرق بالبصر هذا تنبيه على الضرورة لكنه محل بحث لان فرق بالبصر بين الاعلى الا قطع مع انها غير متشبهين لدخول العدم في  
 مفهومهما قلنت نكن لا يلزم من نساد التنبيه دفع الضرورة ولا بد للحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض  
 من علته مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح ان يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لان  
 الرؤية شئ واحد الواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين لان المعلول محتاج الى علة ومستغن عن غيرها فلو كان لعلتان لكان  
 محتاجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة معا هذا خلف وهي العلة المشتركة بين الجوهر والعرض هي اما الوجود او المحدث او  
 الامكان اذ لا ريب يشترك بينهما بالاستقراء وأورد عليه ان المحصر باطل بالتحيز المطلق أي ذاتيا كما للجوهر او تعلقا كما للعرض كما بان وجوب



بالغير وكذا يكون الشيء مقابلاً للمرى وكذا بالأمر العامة من للعلمية والمهية والمعلوية اجيب عن التحيز بان الذاتى والعرضى نوعاً  
 متباينان والوجوب بالغير امر اعتبارى والمقابلة من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المتكلمين والامر العامة كذلك ايضاً تستلزم  
 صحة رؤية المعدومات وبعضها كالمهية تستلزم المطم وهو صحة رؤية الواجب في بعض هذه الاجوبة مواقع النظر والحديث عبارة  
 عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا يدخل للعدم في العلية لان التأثير صفة ثبوتية فلا بد  
 ان يكون موصوفها ثابتاً لا معدوماً ولا ما يكون العدم جزءه وادعى التمسك في كنية البديهة في ان العدم لا يصلح علته والمراد هو العلية للامر  
 للوجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره واعتراض عليه ان وجود كل شيء عينه  
 عند الاشعري فالاشتراك باطل عنده واجاب الامدى بان الدليل الزامى فان المعنوية فالتكون بان الوجود زائد على المهية ومشتراك  
 بين المهيات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس لكل واحد منهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما  
 بالآخرى كالجسم والسراد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تعالى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود واورد عليه ان  
 سلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الموجب مشروطة بشرط  
 لا يوجد الا في الممكن كالتحيز واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعا من الرؤية كالتنزه عن المكان بلجهة فاجاب عنه  
 بقوله ويتوقف امتناعه اى امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً ولم يثبت  
 شيء منها وفي شرح المقاصد الشرطية او المانعية تنص لتحقيق الرؤية لا لصحتها وكلامنا فيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات  
 من الاصوات والطعوم والرائحة وغير ذلك كالعلم والارادة وانما ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية بطريق جرى  
 العادة لاني بناء على امتناع رؤية هذا جواب اشكال اورد على الدليل وهو انه لو تم لصحة رؤية كل موجي كالطعم والرائحة وهذه مفسطة  
 فاجاب بالترام ما اوردته وان رؤيتها صحيحة بلا مفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها ولو  
 شاء خرق العادة لرأيناها وللخالفين على هذا التجويز انكار عظيم ولحق ان استبعادنا من عدم التخلص عن قيدها لعادة وجوب  
 اعتراض ظرف لقوله اجيب ولو ترك الظرف كان اسهل على المبتدى بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية مكانها والامكان امر  
 عدوى واورد عليه بان لم لا يجوز ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودى فلا تستدعي علة مشتركة لان  
 الحاجة الى العلة انما هي للوجود واما العدم فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يعقل باختلافها  
 كالحارمة المعللة بالشمس والنار واما دليل امتناعي فانما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد  
 النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمى يصلح علة للعدمى فيجوز ان يكون الامكان العدمى علة للصحة عدمية فلا يلزم صحة رؤية  
 الواجب تعالى ولو سلم ان العدمى لا يصلح علة للعدمى فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شيء  
 عينه كما ينسب المطائفة من العقلاء محتجين بان لوزاد على المهية فان قام بالمهية حال عدمها لاجتماع النقيضان او وجودها لزم  
 تحصيل الحاصل فيه نظراً المراد بالعينية ما سبق اجيب اجيب امام المرين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كان دليل آخر



بان المراد بالعلّة اى بعلّة صحة الرئية متعلقة الرئية بفقر اللام القابل لها لا يؤثر في الصحة ولا خفاء بالضرورة في لزوم كون وجودها اى  
 امر موجود الان المعدوم لا يصح رئية وايضا لا شك في ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلة بهذا المعنى بهذا ينسد فرع  
 الاعتراض الاول الثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الرئية خصوصية للجسم او العرض لانا اول ما نرى اول منصب بقوله نذكر  
 على الظرفية شيئا بفتحين وبالسكون هو الشئ المرئى من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما نذكر منه هويته ما منكرة وقعت نعتا  
 لهوية لتفيدها ايمانا والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجى وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية  
 او فرسية ونحو ذلك وبعد رئية طرف لقوله قد نقدر برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقدر على تفصيله اى الشرح الى ما فيه  
 من الجواهر الاعراض وقد لا نقدر ان يكون المدك خصوصية الشرح لا ركنانا فيه من الجواهر الاعراض واللازم ما بطل لانا  
 قد لا نقدر على تفصيلها عند ما سئلنا عنها ولو اجتهدنا في التأمل واورد عليه ان المدك يجوز ان يكون للخصوصية لكن على  
 حسب الاجمال وليس كل جمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدك لتفاوت مراتب الاجمال قوة وضعفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة  
 ان جوهر او عرض فكيف تدرك للخصوصية فتعلق الرئية هو كون الشئ هوية ما وهو المعنى بنشد يد الياء وتخفيفها اى المراد بالوجود  
 اعلم ان قوله ثم لا يجوز الى ههنا جواب لقوله فالواحد النوعى مع انه دليل مستقل على ان متعلق الرئية هو الوجود من غير حاجة الى  
 اثبات ان الجوهر والعرض هويتان وان الحكم المشترك يستدعى علة مشتركة وخلص ان معنى قولنا علة صحة الرئية مشتركة بين  
 الجوهر والعرض هو ان متعلق الرئية لا يجوز ان يكون خصوصية للجسم او العرض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لانا قد نرى الشئ  
 ونذكر منه هوية محضة من غير ادراك خصوصية ان جسم او عرض فعلم ان المرئى هو الهوية المشتركة لا للخصوصيات التى  
 يفتقران بها والهوية هو الوجود واشتركة ضرورى جواب عن الاعتراض الرابع وحاصل ان كون الوجود امر مشترك بين الموجودات  
 امر بى ومكروه كما يرمى في هذا الدليل بجهت من وجهة احد ها ان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتبارى  
 معدوم فى الخارج فيلزم ان يكون المعدوم رئية وهو سفسطة فالمرئى هو الحقيقة الخاصة اجمالا فلا يلزم صحة رئية كل موجود ثانياً انه  
 لو كان المرئى هو الوجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة لا بالبصر قال الامام الرازى هذه مكابرة  
 ثالثها ان صحة المخلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم ان يكون عليها الوجود لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية  
 الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فلا تستدعى علة ولو سلم فالحديث يصلح علة لها اذ المانع عن ذلك فى الرئية هو امتناع تعلق  
 الرئية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحة الملموسية الواجب تعالى اجيب اولا بان الملموس  
 هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رئية الاعيان جار على لمسها بعينها وثانياً بالالتزام صحة بناء على ان ما يدرك بجاسة يجوز ان  
 يدرك باخرى عند الاشعوى فصحة الرئية تستلزم صحة المس لكنهم لم يجشوا عنها لعدم ورود اشع واورد عليه انه يستلزم صحة  
 المذوقية والمشهومية والمسموعية واذا سفسطة قلت غلط المجيب في البدء ولو تمسك على صحة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه  
 الايراد بالمذوقية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما يظهر مما مر في بجهت الحواس وتقرير الثانى اى الدليل السمعى وهو



دليلاً نظهما فسلك واحد لان ماخذها واحد وهو قوله تعالى فلما جاء لميقاننا وكلمه به قال ب ارني انظر اليك قال لن تراني و  
 لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى به للجبل جعله كاخرو موسى صعفا فلما افاق قال سبحانك تبت  
 اليك وانا اول المؤمنين فاولها ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارني اى وجهك انظر اليك فلو لم يكن النظر  
 ممكنا لكان طلب الرؤية جهلا بما يجوز في ذات الله وكلا يجوز الباء صلة الجهل او سفها وعبثا وطلبها للحال وذلك لانه  
 ان كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهلا وان عالما به ثم طلب فهذا سفه وعبث والانبيا عليهم السلام منزهون عن  
 ذلك اى عن الجهل والعبث في الالهيات وثانيها ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو اى استقراره امر ممكن في  
 نفسه ضرورة انه لا يلزم منه محال ولان كل جسم يمكن ان يكون ساكنا والمعلق بالممكن ممكن لانه معنى التعليق الاحتجاب  
 بثبوت المعلق كالرؤية عند ثبوت المعلق به كاستقراره والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة فثبت ان الرؤية غير محال  
 وقد اعترض بوجوده الاد الوجوه الواردة على الدليل الاول وهمسة فاحدها قول الجبائي واكثر معتزلة البصرة وهو ان لا نسلم  
 ان موسى عليه السلام سال الرؤية بل سال علم الضررى بذاته تعالى واطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع والنظر مجاز عن العلم  
 ايض وحرمانه كيف لا يكون عالما بالله سبحانه ضرورة وهو مخاطبه وبان النظر الموصول بالى نص في الابصار وثانيها قول لكبي  
 ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤية آية من آيات الله سبحانه الدالة على القيمة فحذف للمصنف والتقدير انظر الى آيتك ورد  
 تاويل بعيد وايضا لا يلائم قوله فان استقر مكانه فسوف تراني لان الآية الدالة على القيمة وذلك الجبل لا في استقراره الثالث  
 انه سال ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع بعد ما كان يعلم بايدليل العقل ودر بيان السؤال بهذه العبارة جزء عظيمة مع انه كان  
 يكفيه ان يقول يارب هل يريك احد الزايع انه يجتمل انه لم يكن يعرف استحالة الرؤية ودر بيان قصوى علم النبي المتكلم بلا واسطة  
 عن علم المعتزلة في الالهيات من اشكال المحالات وانما اعرض الشئ عن ذكر هذه الوجوه لانه ضعيفة وتاويلات بعيدة عن نظم القرآن  
 ونظر العقل الخامس ما ذكره شارح بقوله اقواها وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزليا عالما بانواع الفنون وله  
 مصنفات غريبة وكان قديم الصورة حتى قيل لو مسح الخنزير مصحفا ثانيا كان اقل قبحا من الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشيعة  
 عن اقام على بن موسى الرضا والظاهر انه افتراء عليه ترويحاً لهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سوال موسى  
 عليه السلام كان لاجل قوم حيث قالوا لن نؤمن بك حتى نرى الله جهره فسال ليعلموا امتناعها كما علم وهو بان لا نسلم عطف  
 قوله بوجوده وهذا اعتراض على الدليل الثاني ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهي حال الخلق الموجب لله  
 والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين والنقيضين واجيب بان كلا من ذلك اى السؤال من اجل القوم ولا استقرار  
 حال الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال ارني ولم يقل ارهم وقال انظر اليك ولم يقل ينظر واليك واما الثاني فلانه ليس  
 في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقر ان صرف النصوص عن الظم بلا ضرورة باطل ثم اجاب  
 ثانيا عن الاول بالعلوة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا



كفالهم يصدقوه في حكم الله تعالى بآلاتناح وإياها كان أي سواء كانوا مؤمنين أو كافرين يكون السؤال عبثاً ثم اجاب ثانياً  
 عن الثاني بقوله والاستقرار حال الحركة ايضاً ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما الحال اجتماع الحركة والسكون وهو ليس  
 بمعلق عليه وأورد عليه ان الاستقرار عند الجلي لا يمكن واجيب بان الجلي لا يمنع إمكان الذات ويبدل عليه قوله جعله ذكاً  
 حيث لم يقل انك علم انه تعالى ذكاً باختياره فلو لم يدك الاستقرار اجاب بعض العلماء عن السؤال الثاني بوجه آخر هو ان المعلق  
 عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مفيد بحال كما يدل عليه اطلاق الآية والأصناف الأصل وأورد عليه ان استقرار  
 الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بان المراد استقراره في ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر  
 الى جبل فان استقراره واجبة أما ثابته بالنقل عن الأبياء عليهم السلام وقد ورد الدليل التام من الكتاب والحديث  
المتواتر والاجماع يا أيها الذين آمنوا لا تأخذوا دينهم بالهجو والفتنة والفتنة هي الفتنة التي هي الفتنة التي هي الفتنة  
 ناظرة ووجه بسند وناظرة خبر ثان ولما رتعلق به قدم لرعاية الفواصل والنصارة للحسن والهجوة واجيب بان المعنى  
 الى نعم الله تعالى منتظرة ودفع بوجهين أحدهما ان الانتظار موت فالبشارة لا تحسن ثانياً ان العرب تستعمل النظر بمعنى التفكير  
 مع في تقول نظرت في امرك ومعنى الرؤية مع الى كقول الشاعر نظرت الى من حسرت الله وجهه ومعنى الرأفة مع الباء نحو نظرت الى أمير  
 يزيد ومعنى الانتظار بلا صلة كقول الشاعر فان يك صد هذا اليوم ول فان غدا لناظرة قريب والنظر في الآية متوصل بالي وأورد  
 عليه بوجه اما اوله فلا يحتمل ان يكون الى واحد الا بمعنى النعماء لا حرف جر فيه ان خلاف الظاهر واما ثانياً فلان النظر  
 للموصول بالي قد يحى بمعنى الانتظار كقول الشاعر ووجه يوم بدأناظرات به الى الرحمن ترجو بالفلاح اجيب بان تضعيف يوم بكرة قائل  
 من اتباع ميلمة الكتاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويوم بكرة هو حرب بينه وبين خالد بن الوليد الصحابي واما ثالثاً فلان  
 النظر هو تقليب الحديث لا الرؤية نحو نظرت الى هلال فلما اراه اجيب بان لم يصح عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال و  
 من الآيات قوله تعالى انهم عن يومئذ لمحجوبون فتقدير الكفار اهانتهم بذلك يدل على ان المؤمنين غير محجوبين ثم  
 لا شك ان لا يحجب عن الله تعالى شيء فالمعنى انهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى زيادة فسر النبي  
 صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر الى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب في الباب عن ابن عمر والي بن كعب  
 والي موسى الأشعري وغيرهم واما السنة فنقول عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور  
 احد وعشرون من اكابر الصحابة ومراه البخاري ومسلم والامام احمد والمأكم وابن ماجه وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر  
 سراه عن الصحابة خلافة من التابعين ومن بعدهم واحد وعشرون لا يقصر عن عدد التواتر كما يعرفه المحجب وقد جاء هذا  
 الحديث مفسراً بحيث لا يحتمل التاويل فعن ابي هريرة قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة  
 قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في  
 سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون في رؤية احداهما سراه مسلم واما الاجماع فهو ان



الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على  
 صحة الرؤية ووقوعها معاً ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاعت اشتهرت شبههم ذلك لهم الباطلة وتاويلهم الفاسدة فلا يبيح  
 بهم بعد الاجماع وههنا بختان الاول احقر الامام الرازي بان الامة اجمعت على قولين الاول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى  
 ولا يصح فلما اثبتنا انه يصح فلو قلنا بان لا يرى لكان قولنا ثالثاً خارقاً للاجماع ودفع الأمدى وصاحب المواقف بان لا يبيح  
 خرقاً بل موافقة لقوم في مسألة ولقوم في مسألة الثانية اقتصر صاحب المواقف من النصوص على قوله تعالى وجوه يومئذ  
 ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا تفيد الاظنوننا ضعيفة فلا نقيم  
 للتعويل في المسائل العلمية ثم قال المعتمد في الاجماع واقول هذا من الخاط الفلسفي المتمكن في الترجمة المتوغلبين في علم الكلام للوزير  
 عن علوم السنة والا فالاية الاولى واضحة الدلالة وفي الاحاديث ما يكفي المؤمن ولا يقبل التأويل والله يهدي السبيل ثم ان  
 شبه المعتزلة او اسمعية واما عقلية واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من  
 الراي وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية البعد  
 اتصال شعاع من الباصرة بالمرئي ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية هي شعاع شفاف يخرج من العين ويقع على  
 المرئي وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة المرئي في العين وخص المذهب الاول بالذكر لانه اصح واشهر وكل ذلك  
 محال في حق الله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط من هذه الشروط لم تصح الرؤية وللجواب منع هذه الاشتراط وتحقيق ان  
 الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جرت المشاهدة ان يرى اعمى بالصين بقية تطير باندراس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية  
 عند تحقق الاسباب المذكورة وعدم خلقها عند انتفاؤها ويحتمل ان يخرجها من تشابه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى خلفه كما يرى امامه  
 بلا مقابلة المرئي واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا في جهة من غير مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الراي  
 وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير النزول ببيان انه لو سلمنا هذه الاشتراط فانما هي شروط وهذه  
 النشأة الدنيوية فقط وفي رؤية الجواهر والاعراض فقط ويحتمل ان يكون المحال في النشأة الآخروية وفي رؤية الخلق سبحانه على خلاف ذلك  
 وقد استدلل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اي اشتراط الرؤية بالشرط المذكورة برؤية الله سبحانه ايانا فان الخلق سبحانه يرانا  
 مع فقد الشرط المذكورة وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال في دفع النظر  
 ان الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصوله في الواجب بدون الشرط يكفي في نفي الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة  
 من العقليات تسمى شبهة الموانع لو كان جائز الرؤية والحاسة اي والمحال ان يصر الناظرين في الدنيا سليمة لوجب ان يرى في الدنيا  
 لكل احد والا اي ان لم ير لجاز ان يكون بحضور تنابحال شاهقة عظيمة لاجزائها وان سفسطة انكار للبيدي وتقرير هذه الشبهة ان  
 للرؤية ثمانية شروط سلافة البصر وكون الشيء جائز الرؤية لا كالطعوم والرائحة وكونه ذالون كالهواء والمقابلة وعدم غاية الصغر و  
 عدم غاية القرب وعدم غاية البعد عدم جيلولة الجسم الكثيف ولا يعقل منها في حق تعالى الا الشرط الاول ان اذ الشرط الباقية مختصة



بالحكمانيات وهما حاصلتان فيجب حصول رؤية تعالى في الدنيا لكل بصير رؤية مستمرة وذاباطل وان ادعيتم انه لا يرى مع وجود الشرائط ارتفع الايمان عن الحسن فيجوز ان يحضرنا مجال لانها وذاباطل فثبت انه غير جازم الرؤية فلنا ممنوع اي لا يتم وجود الرؤية بوجود هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فاقالوا ان الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة تجري العادة الالهية بايجادها في العقلاء مع جواز نقاضها بالامكان العقلي كما انا نعلم قطعاً ان اواني البيت بعد ما خرجنا عنها ثم تنقلب اناسا علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطي مع از الانقلاب يمكن عند العقل فثبت ان تجوز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها فلا سفسطة واقوى شبهة من السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الجمع المعروف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار والجواب بتدبر وخبرة انه لا دلالة بعد ذكر ممنوع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا جواب اول اي لا يتم ان اللام في الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد قد دلت النصوص على رؤية المؤمنين في قونية عدم الاستغراق وبعد تسليم افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اي لو سلمنا الاستغراق فدلالة على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار موجبة كلية واذا دخل عليها النفي ارتفع الاحجاب الكلي وصار المعنى لا يدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي ادراك بعضها كقولك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم انما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي جواب ثالث اي لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وما ادركته للغميم فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرون يوم القيمة ولا يحيطون به انك لا دلالة فيهم على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومخلصه اننا نخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدنيا او بعض احوال الآخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال في هذا المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رؤية للملكة الا لخيرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير صحيح ورؤي اليه في اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاشعري بانثابتها الثانية قيل لا رؤية للجن بل نسب الى الامم الاعظم انه قال لا يدخل الجن الجنة وغاية ثوابهم النجاة من النار لعل هذه النسبة غير صحيحة لقوله ولنخاف مقام ربنا فبان انهم الا ربكما تكذبان والاجماع على ان الجن مكلفون فيعمهم البشارات والندوات الثانية قيل لا رؤية للنساء وقال السيوطي للحق الاثبات في نحو ايام العيد قال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وخديجة وعائشة وريم رضى الله تعالى عنهن وقال بعضهم لا رؤية الا لفاطمة رضى الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهم مقصوات في الجنام فقد سهى لان الجنام لا تختص بالجن سبحانه الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرؤية انما هي بعد دخول الجنة واما في الموقف فيراه كل احد حتى الكفار بصفة القهر والجلال الخامسة قال السيوطي الرؤية لخواص المؤمنين في الصباح والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الاحاديث وقد يستدل بالاية لا تدركه الابصار على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث



قالوا تمدح الحق سبحانه بان لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح والصفة التي يكون عدمها ما يكون وجودها نقصا فعارضهم  
اصحابنا بان التمدح لا يدل على امتناعها بل على جوازها اذ لو امتنع لما حصل التمدح بنفيها كما لمعدهم لا يمدح بعدم رؤيته لا امتناعها  
لا امتناع رؤيته المعدهم وانها التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع تمنع الايراد الاحاط به للحاجبون والحراس فتعد الوصول  
اليه والتعزاي صيرورة عزيزا فاهم لا يتناول احد بحجاب الكبرياء بالنكسر العظمة واورد عليه ان التمدح يقع بنفي ما يستحيل في  
حقه تعالى كنفى الزوجة والولد قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في  
الملك ولم يكن له في من الذل وان جعلنا الا دراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب المحدد كما زعم قوم مستدلين  
بقولهم رايك الهلال وما ادركته فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اي وقوعها اظهر ما يفهم المخالفة اذ دلالة اسلوب  
لان المعنى انه تعالى مع كونه رؤيا لا يدل كاي لا يحاط بالا بصار لتعاليه لتزهره عن التناهي عن الاتصاف بالحدود والجوانب  
فلا يمكن الاحاطة به فالحاصل انه تعالى تمدح بان رؤيته ليست كودية الاجسام باحاطة بالحدود ومنها اي من شبهة المعزولة  
السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرنة بالاستعظام والاستكبار كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى  
نرى الله حجة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من  
ذلك فقالوا اننا لله حجة فاخذتكم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملكة او  
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك اي الاستعظام والانكار لتعنتهم التعتت كمن ادرك  
كار وشوارا نراضن من العنت بفتحتين وهو الهلاك والشدة وكانوا يسألون الانبياء امثالها اعجاز الهم وعنادهم في طلبها لا  
لا متنا عنها ولذلك استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملكة في الآية الثالثة مع انها ممكنان السبب واستعظامها  
ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء عليهم السلام من اعظم الاسباب لغضب الهى كما يظهر من  
التفسير والاى لو كان الاستعظام لا متنا عن الرؤية لمنع موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان  
يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاونا بنى اسرائيل البحر فانوا على قوم يعكفون على صنم لهم  
قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اى عدم منع موسى عليه السلام مشعر بامكان الرؤية في الدنيا  
ففي الاخرة بطريق الاولى ولهذا اى لا مكانها في الدنيا اختلفت الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل اى ربه ليلة  
المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالة لا تفقت الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء  
الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم اذ الحاسة البشرية ضعيفة ولا يخفى انه استبعادا لبرهان ولكن عدم وقوعها لغير  
النبي صلى الله عليه وسلم ثابت باجماع المتكلمين المحدثين الفقهاء والصوفية وقالوا من ادعيها فهو ندين وما شاهد الصوفية من التجليات  
مشاهدة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيه عن كثير من السلف فعن الامام الاعظم انه رأى مائة مرة وقال محمد بن سيرين  
التابعي امام المعبرين من اهل الله سبحانه في منامه دخل الجنة وتخلص من الغوم وعن الامام احمد قال ايت الله سبحانه في المنام فسألته عن



افضل لعبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاري انه قرء القرآن في منامة على الله سبحانه من اوله الى اخره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين فلا يكون محالا واودر عليهم اشكال صعب هو ان المرئي في المنام مصور ولحق سبحانه منزلة عن الصورة واجاب عنه صاحب الفتوحات المكية ان هذا من حضرة الجنان فانه يتجلى فيه العلم بصورة اللب من العلم لا صورة ولا تجلى في الصورة لا يكون حلولا فيها ولا مستلزما لشكل المتجلى بل ذهب بعض الكبراء كالامام الشعراي صاحب اليواقيت والجوهران الرزية الاخرية انما تقع في حجاب الصورة وقد فصلنا هذا في مراد الكلام فرأجه والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في خلق الافعال قال المص والله تعالى خالق افعال لعباده كلها من الكفر واليمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وهكذا الخلاف في افعال الحيوانات ولكن المقصود بالبحث افعال المكلفين ومحل النزاع الافعال الاختيارية فان الاضطرارية يخلق الله سبحانه اجماعا وقد كانت الاوائل منهم يتجاسون يحتزرون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمختر ونحو ذلك وذلك لقرب فهمهم من السلف الصالحين وحين راي الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد يخرج من العدم الى الوجود تجاسروا التجاسر ويرى كرون على اطلاق لفظ الخالق على العبد لا يقال اذا كان معنى الكل واحدا فلا تجاسر لانا نقول لترادف ممنوع ولو سلم فنقول المعلوم من عرف الصحابة والسلف تخصيص اطلاق عن الواجب كتخصيص قولهم عز وجل باسم الله سبحانه وان كان النبي صلى الله تعالى عليه ولم عزير اجليلا اختر اهل الحق بوجه مذكورة في المطولات فلا يرد ان الشارح ذكر وجهين ومنها ان الله قادر على كل شئ فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد منها انه لو قدر العبد على فعله لقد على اعادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب فلا يستطيع كاتب الكتاب ان يكتب مرة ثانية بحيث يكون مثل النسخة الاولى ومنها انه يلزم ان يكون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلق اليمان ومن خلق الله الشيطان والاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك و اجاب المعتزلة بان الابدان لا يتلزم العلم ولذلك لا يستدل العقلاء على علم متعالى بايجاد بل باشتغال مصنوعات على حكم ومصالح ونظام عجيب ولو سلم ان الابدان لا يقصد يتلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي واللازم اي علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات مختلفة اي واقعة في خلال حركته وقد احسن الشارح حيث اورد كلمة قد ولم يلتزم وجوب تخلل السكنات بين الحركات اما قد ماء المشاخر فادعوا وجوب التخلل زعماء منهم ان بعض الحركات ابطون من بعض البطون لا يكون الا التخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطون لتخللها لم تحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بدهة و بيان اللزوم ان الطائر يتحرك في الفهار مثلا خمسا تميل والفلك الاعظم يتحرك نصف دورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطون للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجودية والسكنات



والنهار مثلاً خمسمائة ميل الفلك الأعظم يتحرك نصف دويراً وهو أكثر من مسافة الطائر بالف مرة فلو كان البطن  
 للتحلل كان زيادة سكناات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف مرة فيكون زيادة  
 سكناات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركتها بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجوئية والسكناات  
 يغفل عنها الحس لكونها عد مية قد يجاب بان المعتزلة يوافقون المشائخ في ان البطن للتحلل فالدليل يصح الزاماً عليهم قال  
 صاحب المواقف المسئلة تدور على الجزء فان صح الجزء فالبطن للتحلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها البطون  
 ولا شعور لما شئ بشئ من ذلك واجيب بانه يحسن ان يكون عدم الشعور للذ هول عن العلم لا الجهل والفرق ان الجهل عدم  
 العلم والذ هول عدم التوجه الى العلوم الحاضرة في الذهن كذ هول للمناظر عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح للجواب  
 بقوله ليس هذا عدم الشعور ذهولاً عن العلم بل لو سل عنها عن التفاصيل لم يعلم يرد ان الداهل اذا سل عن الذهول عن اجابته والمأشئ اذا سل عن  
 تفصيل حركاته وسكناات لم يعرفها وهذا في اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة في الاعضاء الظاهرة واما اذا نامت حركات اعضا  
 الخفية في المشئ والاخذ والبطن هو الاخذ بقوة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو  
 مركب من لحم قوي وغشاء محتوى عليه وخيوط عصبية ووتر في وسطها خلق الله تعالى آلة الحركة بان جعل طرف الوتر متصلاً  
 بالعضو ووضع في العضلة قوة الحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر واذا انبسطت انبسط العضو  
 عضلات البدن الانساني يزيد على خمسمائة على عدا حركاته اعضاءه وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب  
 كثرة حركاته وكل عضلة عضلة فلا حركة له كالأذن والخص لا سفلى وكل عضو انقطعت عضلته انقطعت حركة المتعلقة  
 بتلك العضلة وتمتد الاغصاب اليميد كشيديك والاغصاب جمع عصب وهي اعضاء كالخيوط والجمال ينبت من الدماغ  
 والنخاع فمنها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحركة تنتج فروغها في العضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم  
 صاحب حركات الآلات التنفس من الرية والحنجرة واللسان في الصوت للجهم والنفث والغليظ والدقيق على وجه لا يعرف سره  
 الا المدققون في التشريح فاعلموا انهم لا يعرفون ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاغصاب فتوقف  
 الحركة على تمديد ها الا لعلماء التشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجاب العجائب ان الحركة المنصوصة في العضو لا تحصل الا  
 بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكنها اذا اراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من  
 العضلات فسيحان الله الخفي بذاته والظاهر بصفاته واياته وقد استدل بعض المشائخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب  
 الى جنب ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفيةه ولكن اعرض الشارح عن هذا لما كان دفعه بان الشعور يفهم بالنوم الثاني  
 النصوص الواردة في ذلك في ان الله سبحانه خالق الافعال كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون هو من خطاب ابراهيم كآية  
 وقوله اتعدن ما تفتنون والله خلقكم وما تعملون والنحت تراشيدك وكانوا يفتنون الاصنام ويعبدونها اي عملكم على ان  
 ما مصدبة وينبغي حمل الاضافة على الاستغراق بمعونة القرينة وهو مقام التمحر فلا يرد انه يحتمل ارادة الفعل لغير الاختيار



ثم لا يحتاج الى حذف الضمير يريه ترجيح المصدية على الموصولة بان الموصولة لا بد لها من حذف الضمير المنصوب المحذوف خلاف الظاهر  
 وانما ادخاها لان الاحتجاج بالمصدية اظهر لا نساق الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تعلمونه من الاصنام كقولك  
 عملت سيفاً وعملت سرياً ومعمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانها من جملة المعولات وقد تقر ان ما الموصولة  
 من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاضمان على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدية لانها  
 اذا قلنا انفعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعباد نرد بالفعل المعنى المصدية الذي هو لايجاد والايقاع دليل على صحة  
 كون الفعل معمولا اي ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة في الفعل بالمعنى المصدية لانه امر اعتباري غير موجود في الخارج  
 لا يصرح ان يكون مخلوقا لاحد بل الحاصل بالمصدية الذي هو متعلق لايجاد والايقاع بفتح اللام وهو المسمى بالمعول اعني  
 ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولذ هو من هذه النكته اي اشتمال المعول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضي  
 البيضاوي في تفسيره وصاحب الهداية ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدية واعتراض على الاستدلال بالآية  
 ان ما قبل الآية يدل على ان المراد بالمعول الاصنام وكقوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه اي يمكن تفسير الشيء اي بدلالة العقل  
 اي فسر الشيء بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضا مجازا عندنا وحقبة عند المعتزلة لدلالة العقل  
 على ان المقدور هو الممكن وفعل العبد شيء واورث عليه ان الآية قد خص منها الواجب وصفاته والعام المخصوص منه البعض  
 لا يبقى حجة اجيب بان حجة اذا كان المخصص هو العقل واجاب بعضهم بان لم يخص منه شيء اذا التخصيص اخرج ما تارة  
 اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخل كما اذا قلت انا ضرب كل من في الدار فهذا انك لا تضرب  
 نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندي هو الاول وكقوله تعالى ان من يخلق من لا يخلق استفهام انكار اي لا يستوى  
 الخالق وغير الخالق ومقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا اي موضع تعلق لاستحقاق العبادة فلا شك انه لو شارك في الخالقية  
 احد لم يكن للتمدح معنى وكان غيره مستحقا للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى ان يخلق الجواهر من لا يخلقها وان مناط  
 العبادة لا خلق الجواهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لطواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر النبي صلى الله عليه  
 وسلم ما يصرح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيئته وامراده لا يقال اذا كان الخلق مدار العبادة فالقائل بكون  
 العبد خالقا لفعال يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعلة كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموحدين مع ان المذهب  
 عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لا نناقول الاشارة هو اثبات الشريك في الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس  
 فانهم يعتقدون الهين يزدان خالق الخير واهل من خالق الشر او بمعنى استحقاق العبادة كما العبادة الاصنام فانهم يعتقدون  
 ان الواجب واحد ويزعمون الاصنام مستحقة للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك واما انه يلزم مذهب  
 الاشارة في استحقاق العبادة فهم لا يلتزمون واللزوم غير الالتزام وقد تقر ان من لزم الكفر هو تير ومنه فليس بكافر  
 بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فتقار الى الاسباب والالات التي هي بخلق الله تعالى بخلاف خالقية



الحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشائخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد احسن  
 حالاً منهم حيث لم يثبتوا الا شريكاً واحداً وهو امر من المعتزلة اثبتوا شركاء لا تخصي ان قلت فيعود السؤال قلت او لا السكوت  
 عن تكفير اهل القبلة انما هو مذهب الاشعرية لا الماتريدية وهم مشائخ ماوراء النهر وثانياً بانهم ذكرنا ان من انكر بعض  
 ضرورات الدين فليس من اهل القبلة ونعم ان انحصار الخالق في الله سبحانه من ضرورات الدين وقد يستدل على تكفيرهم  
 بحديث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القديمة مجوس هذه الامة سر اهل الامم احمد ولكن في سند مقال  
 ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجوز التكفير به واحتجت المعتزلة بان انفرد بالضرورة بين حركة الماشي و  
 حركة المرتعش ونعرف بالضرورة ان الاولى باحتياجها دون الثانية هذا الاحتياج لا يبي الحين البصري واتباعه وهو يدعي  
 الضرورية في ان العبد خالق الفعل وهذا تنبيه منه ودفع بان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى  
 الضرورية في ما يعتزك عليه الادلة غير مسموعة وبانه لو كان الكل اى الاختياري والاضطري بخلق الله تعالى بطل قاعدة التكليف  
 للاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما في المواقف بان  
 التكليف اعم العبد الى ان يختار الفعل ليخلق الله تعالى الفعل عقوبة على حسب جرى العادة والمدح والذم للحلية كما يمدح  
 بالحسن ويذم بالقبح والثواب والعقاب من العادات المرتبة على الافعال كاحراق النار فلا يقال لم اذاب لهذا وعاقب  
 على هذا كما لا يقبل احرق بمسار النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لان ما يصلح جواباً عن جانب الجبرية اذا اوردنا  
 عليهم ما اورد المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً  
 حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن فنثبت افراد الصمير لان الكسب والاختيار كشيء واحد على ما تحققت انشاء الله  
 تعالى فثبت الفرق بين حركة الماشي والمرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار الثانية بدونها وصح التكليف بان  
 يصرف كسب واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصنف وعوض هذا الدليل بانه لو لم يكن اختيار  
 العبد كافياً واستناد الافعال اليه ومصححاً للتكليف فيرد عليكم مثل ما اوردتم علينا الوجوه احد ها ان علم الله سبحانه سابق  
 بافعال العبد وتختلف علمه حال ثابته ان فعل العبد عند استواء الداعي الفعل فتركه او رجحان الداعي الى تركه ممنوع و  
 الا لزم رجحان المساوي او المرجوح وعند رجحان الداعي الى الفعل واجب ولا امتناع والوجوب يتأنيان التكليف ثالثها ان  
 ايمان ابي لهب ما مو به وايمانه محال اذ في جملة ما يؤمن به ان لا يؤمن فلا فائدة في تكليفه وقد يمسك اى يمسك المعتزلة  
 بانه لو كان الله تعالى خالفاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك قالوا  
 لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بما فعله واللازم باطل شرعاً  
 وعقلاً وهذا اعتمسك المعتزلة بجهل عظيم لا يتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء كما من اوجد في محل اخر ولا يرون  
 ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة واللحمة والثقل ولا يتصف بذلك



بل المتصف بالسواد هو المحل الذي يقوم به ويلزم المعتزلة ان يقولوا به لقولهم هو متكم لخلق الكلام في الاجسام وربما  
تخفيف الباء وتشديد ها يستعمل للتقليل والتكثير وتمسك بقوله تعالى فتبارك الله اى تعالى وتعظم احسن الخالقين  
قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون خالقا واذ تخلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير  
فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سألوه خلق الطير فقال اى الطير اشد خلقا قالوا  
للقماش ففعل ولجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو شائع في استعمال بلغار العرب كقول الشاعر ولانت تفرى ما  
خلقت وبعض الناس يخلق ثم لا يفرى اى تقطع ما قدرت واقول مما يضطر المعتزلة الى الاعتراف بذلك انه هو لا  
يجوزون خلق الجوهر من غيرة سبحانه والطيور هو وقد يستدل المعتزلة كسب القبح لا خلقه واللام يخلق الله سبحانه  
الشیطان فانه اصل لقبائه ثانيا ان فعل العبد في الوقوع وعدمه تابع لقصد وعدم قصد وكل ما هو كذلك لا يكون بايجاب  
غيره اجيب بان الحق سبحانه اجري العادة بخلق فعل العبد على حسب قصده وهي اى افعال العباد كلها بايرادته تعالى  
وَمَشِيَّتِهِ قد سبق انما عندنا عبارة عن معنى واحد خلافا للكرامية زعموا ان المشية قديمة والارادة حادثة وحكم  
لا يبعد ان يكون ذلك اى الحكم اشارة الى خطاب التكوين وهو قوله تعالى كن فان جماعة من الائمة ذهبوا الى ان ايجاب  
الاشياء بقوله تعالى كن وهل هو كلام نفسى او لفظى قال بعض المحققين نفسى اما اوله لان اللفظي حادث فيحتاج  
الى خطاب كن ويلزم التسلسل واما ثانيا فلنلا يكون الواجب محلا للحوادث وقد يزعم انه لفظى والارادة التكون في  
الازل ويجاب بان الخطاب ازلى وتعلقه موقوف على وقت مخصوص كخطاب التكليف وذهب كثير من المحققين الى  
ان قوله كن فيكون عبارة عن ارادة الابدان وسرعة التكوين عندها وليس ههنا خطاب ويحتمل ان يكون المراد بالحكم  
والقضية واحدا كما ان المراد بالارادة والمشية واحد وقضية اى قضائه وهي عبارة عن الفعل بالفتح مع زيادة احكام  
بالكسرة اى قوة بحيث لا يمكن لاحد تغييره او اشتغال على الحكمة والمصلحة فهو عبارة عن صفة التكوين واعلم ان لهم في  
تفسير القضاء كلمات مختلفة والمنقر ان له معان اربعة مشهورة الاول لغوى وهو اتمام الشئ اما قوله تعالى و  
قضى بلك الا نقيد الا اياه اى حكم بذلك حكما تاما لا يتغيرا وفلا كقوله تعالى فقضهم من سبع سموات اى خلقها خلقا  
منتقنا كاملا يحتاج الى التكميل الثاني مصطلح الاشاعرة وهو الارادة الازلية المتعلقة بالموجبات الكائنة فيما لا يزال  
وهو المذكور في شرح المواصف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الكائنات في اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفة  
وهو علمه تعالى بما ينبغي ان يكون الموجبات عليه من النظام الاكمل ويسمونه العناية الازلية الموجبة لفيض الموجبات  
عنه على حسن الوجوه الممكنة لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به اى بالكفر واللازم اى وجوب الرضا  
بالكفر باطل لان الرضا بالكفر كقوله لا نقول الكفر مقضى لا تضار والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى يريد ان

عنه لعل فمها سقطت من النسخة ١٢ مصحح



السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضى ولا شك ان القضاء تكوين والكفر مكون والتكوين غير المكون والرضا انما يجب بالتكو<sup>ن</sup>  
 فقط واورد عليه ان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد ان رض بصفة من صفاته اذ لا معنى له بل يريد ان رض بمقتضاها  
 وهو المقضى وفيه نظر لان معنى الرضا هو الاستحسان واستحسان الصفة معنى معقول وفي الحديث رضيت بالله ربنا و  
 بنا لاسلام ديننا ونحمد نبيا صلا الله عليه وسلم وههنا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا  
 من حيث ان من قضا الله تعالى ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا  
 حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين في نحر فرعون عند غرقه فخانة ان يؤمن  
 اباح بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشغل بالضرب عند التكلم بالشهادة وتقدر كرم هو تحديد كل مخلوق  
 اى تعيينه بحد الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصيبان من  
 هذا المخلوق مخلوقا اخر وما يجوز اى يشمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او  
 عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله بعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكرير هذه الالفاظ مع ان  
 بعضها يغنى عن بعض هو التاكيد والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته قيل لم يذكر القدرة والتقدير غيرها اجيب باز الالادة  
 تدل على القدرة لما مر من ان الكل اى كل فعل او كل شئ يخلق الله تعالى وقدرته وهو اى الخلق يستدعى القدرة والارادة  
 لعدم الالادة والالادة دليل على اثبات القدرة والارادة اى تزييم سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلق الله  
 فيكون الكافر محسوبا في كفرة والفاسق في فسق فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة لف ونشر قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر الفسق  
 باختيارهما فلا جبريل هذه الالادة مثبتة للاختيار نافية للجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر الفسق بالاختيار لم يلزم تكليف  
 المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر فسق الفاسق باتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغير علمه محال و  
 تكليف العاجز بما لا يستطيعه باتفاق الطرفين فكذلك الالادة لا توجب الجبر فمخلص الجواب ان الالادة لو كانت موجبة  
 للجبر لكان العلم موجبا للتالى باطل فكذلك المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والقبح واستدل بعضهم عليه بقوله  
 تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى ان لا يريد ان يظلم هو على عبادة بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من  
 الكافر الفاسق الايمان والطاعة لا كفرة ومعصيته زعموا منهم ان ارادة القبيح نبيحة مخلقة واجادة ونحن نمنع ذلك اى  
 قبح الالادة والمخلوق بل القبيح كسب القبيح والانتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله نعم  
 لان الكفر الفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لانه يلزم العجز الشديد  
 عنه حتى عن عمر بن عبيد احد قدماء المعتزلة واكابره هم كان معاصرا للامام حسن البصرى وراويا للحديث وقد اخذ  
 السلف عنه الحديث لانه كان صدقانى الرأية انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى الا لزام اسكات للنصم  
 وفي اصطلاح النظار اسكات بما يعترف به هو خاصة والمجوسى واحد المجوس وهم عبدة النار ما الاولى نافية والثانية مصدقة



او موصولة على ان المعنى مثل الزام الرمنية مجوسى كان معى فى السفينة نلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يريد اسلامى  
 فاذا اراد اسلامى اسلمت قيل الظاهر ان المجوسى اراد الشرية لانه قائل بارادة تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله الزمنى  
 انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والالزام يستعمل بمعنى الاسكات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين فى  
 كلام المجوسى اشارة الى ان الاسلام شرنا على اصول المعتزلة وهو الزام اخر فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن  
 الشياطين لا يتركونك قال فانما اكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب  
 وانما كان اغلب لان ارادة تعالى على قواعدهم غالبية على ارادة الله تعالى عن ذلك ويجكى ان عمر بن عبد رجم عن مذهب بعد  
 هذا الالزام كما يدل عليه رواية هذه الحكاية وحكى ان القاضى عبد الجبار الهدانى من عظماء المعتزلة وفقهاهم وهما ان بلذ  
 دخل على الصحاب بن عماد كان وزير العنبد الدولة احد ملوك العظام من آل بوية عالما حكما ادبيا شاعرا فصيحيا يكتب  
 بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب ويمدحونه وياخذون منه الجوائز العظيمة منهم المتنبي المشهور وعنده الاستاذ ابو  
 الاسحق الاسفرائينى احد ائمة السنة فلما رأى الهدانى الاستاذ قال سبحان من تنزهه تطهر عن الفحشاء وفيه تعريض بان  
 اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا هو يرسل الفحشاء ويخلقها ومن قال ان ارادة تنزهه عن ارادة الفحشاء  
 وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على الفوق اى بالسرعة سبحان من لا يجزى في ملكه الا ما يشاء اراد ان جريان الامور  
 في ملكه على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تائيد ما  
 ذكر ان وقوع الانفعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عن ذلك والعجب من المحشين ذكرها خرافات وقال  
 بعضهم للمقصود من الحكاية الاولى ان المجوسى قائل بارادة تعالى لا المعتزلى فهو مشرك من المجوسى وقال بعضهم المقصود من  
 الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقعدة عند اهل السنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى  
 يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر ارادة ما من به وكفرة غير مراد لانه منهى عنه واحتجوا بان الامر طلب الطلب  
 اما غير الارادة واما مشروط بها واياما كان فانفكك الامر عن الارادة محال وكذلك الحال النهى وعدم الارادة ونحن نقول فى  
 جوابهم اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا اى مريد اى يامر الله سبحانه به وقد يكون مرادا وينهى عنه اى ينهى الله سبحانه عنه  
 لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه امتحان العباد واظهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعند ان  
 احالة المصالح على علمه اسم وابعد عن القدر اولانه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية  
 واستدلال بها على قول الاشعري انه لا يقبح من الله شئ الا يجرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده  
 يامر ولا يريد عنه لان العاقل لا يريد النحل فنثبت انفكك الامر عن الارادة ان قلت هذا فى الممكن فكيف يثبت به الحكم فى  
 الواجب تعالى تلت هو تمثيل رفع استبعاد الانفكك بين الامر والارادة نفي كفاية ويمكن ان يقال ان ماهية الارادة والامر لا يتفاد  
 فى الشاهد الغائب ولا يخفى ان فى كلام الشارح اختلافا من سوء الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد



لا يكون مراد البناء ونحن ناهية قد يكون مراد البناء ونحن ننهي عنه لا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان  
عبد في امر بشئ ولا يريد منه فإله تعالى يامر بما لا يريد وينهى عما يريد الحكم ومصالحه يحيط بها علمه تعالى اوله لا يسأل عما يفعل و  
لعل الخلل من الناسخين او من المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم بحازان يطلب العاقل للخل لان الامر للطلب اجماعا فما هو  
جوابكم فهو جوابنا واجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرههه ولكن لا يريد الاما يختارها فالسيد يطلب المأمور به يختار  
عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون السيد طالب للخل وإنما يلزم لو كان يختار وقوع المأمور به كذا افاده شارح الطوالع و  
ذلك لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى قدة الله سبحانه ومشيئة نحو يضل من يشاء ويهدي من يشاء وفي  
بعضها الى قدة العبد مشيئة نحو عملوا ما شئتم فاحتج الاشاعرة بالاول والمعتزلة بالثاني وحمل كل من الفريقين مستدلات  
نصه على المحاز فقال الاشاعرة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال المعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدة والمشيئة في  
العبد فهذا محال لكلام وان شئت بعض تفصيل فاسمع في بحثين البحث الاول في مقسكات الاشاعرة فيها حتم الله على  
قلوبهم اجيب اوله بان الحتم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان ثانيا بان الضلال رسخ فيهم حتى صار جليلا كالوصف  
للخلق وثالثا بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم واربعا بان محاز عن ترك قسوم وجبرهم على الايمان و  
خامسا بان حكاية قلوبهم قلوبنا في الكنة ما تدعوننا اليه تهكما وانتهزاء بهم وسادسا بان الحتم يقع في الاخرة كحشرهم عيا وبكما و  
صاوسا بان الحتم وسم قلوبهم بعلامات تعرفها الملائكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله من يشاء يجعله على  
صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشيئة القسر والجبر هي غير واقعة لمنافاتها التكليف ومنها قوله تعالى ما تشاؤون الا ان  
يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشيئة في العبد منها قوله تعالى فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقا فهو  
فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعلة ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه نحو انما ضحكك وابكي وقوله هو الذي  
يسيركم في البر والبحر وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بان محاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قدة العبد و  
مشيئة بخلق الله سبحانه البحث الثاني في مقسكات المعتزلة فيها قوله ما الله يريد ظلما للعباد واجيب بانه لا يريد ان يظلمهم  
ومنها قوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله تعالى عملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اجيب بان  
مشيئة العبد لها مدخل في الفعل ان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد فانظر من قوله يؤمنون  
بالغيب يقيمون الصلوة الى قوله يوسوس في صدور الناس اجيب بانها للحلية اوله العبد كاسب الثاني احسن لان الاشاعرة  
محاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وافعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في  
خلق السموات ومنها الله لا يظلم مثقال ذرة وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلما لما هو من حيث  
الكسب من حيث الخلق استقصاء هذه المباحث في كتابنا سدة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات  
غير تام من الطرفين والعباد افعال اختيارية يشاؤون عليها ان كانت طاعة ويوافقون عليها ان كانت معصية وفي كلام



المقام اشارته الى دليل الاختيار وهو انه لو كان العبد مجبى الم يستحق الثواب العقاب اعلم ان مسألة الجبر الاختيار من اصعب المسائل  
 حتى نقل عن امامنا الاعظم انه قال قلنا مسألة الاختيار كما زالف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث  
 ما يدل على النهي لكن المتأخرين اضطروا الى البحث عنها من اعلى الجبرية والقدرية والمذاهب فيها ستة فاحدها المعتزلة وهو ان  
 الفعل بقدره العبد وحدها بلا ايجاب اضطرا لتأنيها للجبرية وهو ان الفعل بقدره الله وحدها وليس للعبد قدرة واختيار بل  
 هو كما جاد ثالها لا شعري هو ان الفعل بقدره الله وحدها ولكن للعبد قدرة واختيار اذا صرنا الى الفعل خلق الله الفعل منه  
 فالفعل مخلوق لله ومكسوب العبد رابعها للفلاسفة وينسب الى امام الحرمين هو ان المؤثر قدرة العبد وحدها بلا ايجاب استحال  
 التخلف قال بعض المحققين مذاهب الحكماء ان قدرة العبد كاسباب الادوات اما مفيد الوجود فليس الا الحق سبحانه قلت و  
 هذا قريب من مذاهب الاشعري بل كان خامسها للاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وهو ان المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كل منهما  
 مؤثر مستقل كما زعم فانه محال بل على ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة  
 سادسها للقاضي بكر الباقلاني وهو ان المؤثر في اصل الفعل قدرة الله سبحانه ووصف قدرة العبد مثل ان يلطم اليتيم ايذاء  
 او ناديبا فالطم صادر عن قدرة الحق سبحانه وكونه ذميا وطاعة بقدرة العبد كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركته  
 بمنزلة حركات الجمادات اذا حركها الانسان مثلا لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار مترادفان وقال بعضهم الامرأة من حيث  
 انها توجه الى المراد تسمى قصدا ومن حيث انها اتيان به يسمى اختيارا وهذا باطل لان الفرق بالضرورة بين حركة البطش وهو  
 الاخذ بقوة وحركة الالاتعاش ونعلم ان الاول باختيار دون الثاني فلو لم يكن للعبد قدرة واختيار في البطش لم يكن فرق ان قلت  
 لعل الفرق بوجه اخر قلت الضرورة قاضية بان لا فرق الا بالاختيار وعدمه ولا انه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه قيل  
 لان تكليف الجاد باطل بالضرورة قلت فيه نظري على قاعدة الاشاعة انه لا يقبح من الله شيء وان الحسن القبح غير عقليين فالاولى  
 الاحتجاج بالسمع كقول تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا ترتيب عطف على التكليف استحقاق الثواب العقاب على افعال مع  
 الشارع حكم بالترتيب في نصوص لا تخصي كقول تعالى من عمل صالحا فلنفسه من اساء فعليه وكحديث من بنى لله مسجدا  
 بنى الله له بيتا في الجنة رواه البخاري ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد الاختيار اسناد افعال الاختيارية  
 والسابقة مصدق بمعنى السبق اليه متعلق بالاسناد اي الى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد اننا  
 نجد اهل اللغة والعقلاء يسندون الى العبد افعال التي لا يد فيها من الاختيار اسنادا حقيقيا فلو لم يكن للعبد فعل اختياري  
 لم يصح ذلك ان قلت ما الدليل على ان اسناد حقيقي قلت من لوازم المجاز يجوز النفي كقولك للشجاع ليس باسد لا يجوز ان  
 ان يقال لمن صلى لم يصل بخلاف مثل طال لظلام واسق لونه من افعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضي اثبات  
 الفعل للعبد سبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان افعال تسند  
 اليه فاورد عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسق فاصح الشر الاحتجاج باننا نختصم بالافعال الاختيارية لا الاضطرارية



والنصوص لفظية تنفرد ذلك اي الجبر وهذا استدلال سمي بعد الاستدالات العقلية ويحتمل ان يكون منتميا للاستدالات الثلاثة السابقة والمعنى لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف ولا الترتيب ولا الاستناد لكن النصوص تنفي للوازم تقوى والنصوص على الاول منصوب عطفًا على ضمير المتكلم في قوله لا تفرق وعلى الثاني من نوع على الاستدلال بقوله تعالى جزاء مفعول مطلق بما كانوا يعملون فالآية تدل على استناد العمل اليهم وترتيب الجزاء على عملهم وقوله تعالى فرشاه فيلوي من ومن شاء فليكفر فهذا يدل على ان الايمان والكفر بمشيئة العباد وتصدمهم وعلى صحة التكليف لان فيه ترغيبا على الايمان وتهديدا على الكفر الى غير ذلك فان قيل معارضة من الجبرية بعد تميم علم الله تعالى وارادته اي بعد ما ثبت ان كل ما صدق عن العبد فعلا وتركا فهو يعلم الله سبحانه وارادته بالجبر لازم مبتدأ وخبر وما قبله ظرف للنسبة قطعاً لهما اما ان يتعلق بوجوه الفعل فيجب الفعل لان تخلف العلم جهل وتخلف القدرة عجز وكلاهما محال او بعد ما يمتنع او شر عليه بان العدم الازلي ليس بالارادة بل لعدم الارادة كما في الحديث ما شاء الله كان ما لم يشاء لم يكن والعدم يمكن عدم العالم اذ لا يكون اثر الارادة حادث فالصحيح ان يفتى ان يتعلق بوجوه الفعل وجب الا امتنع وقد يجاب بان تقديرا الارادة على المراد ذاتي الارضاني ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدث العالم باختيار صانع قد يجاب بان معنى تعلق الارادة بالعدم ان يقتضيه الارادة ارتباط العدم وذلك لان كلام من الوجوه والعدم مرتب بالارادة لكن ارتباط الوجوه بوجوهها وارتباط العدم بعد ما وهو تكلف شديد الاختيار مع الوجوه الامتناع بل انما يكون مع امكان الفعل والتركة فلما علم سبحانه يعلم ان العبد يفعل او يتركه باختيار فلا اشكال لان العلم والارادة حينئذ يؤكدان الاختيار ويحققانه انقلت هذا السؤال للجواب قد مر مع مقترنة فتكرار العبث اجيب بوجه احدها ان هذا السؤال مما يتبادر له الناس كثيرا ويؤخذ بالفساد حجة وهذا مما يقتضيه حسن التكرار ثانيها ان ما مر خاص بالكفر الفسق وهذا عام لكل فعل ثالثها ان ما مر محمل هذا مفصل بما بعد من السؤال للجواب رابعها ان ما مر خاص بالافعال الموجهة وهذا عام في كل ما يتمكن العبد منه فعلا او تركا واوشر عليه ان الكفر الفسق عدميان يجاب بانه مبني على العرف فان قيل فيكون فعل الاختياري واجبا ومنتعا وهذا اي الوجوه الامتناع ينافي الاختيار حاصل السؤال ان هذا الجواب جمع بين الضدين فلما التناهي ممنوع لان الوجوه بالاختيار محقق للاختيار الامتناع واوشر عليه ان هذا الاختيار مخلوق الله سبحانه وليس من فعل العبد لانه لا يوجد شيئا بالجبر كما هو اجيب باننا سلمنا ان العبد مجبور في وهكذا في الاصل ان الجواب غير تام و اجاب بعض الكبراء بان تعلق العلم والارادة بالفعل لا يجعل واجبا لان العلم تابع للمعلوم وهذا مسألة لطيفة واراد من اعادة الشرح الاكبر واستفادها عز الله سبحانه في الرؤيا وقال لو لم يكن في

عنه وفي حاشية السيالكوتى على الخيالى ان العبد مجبور في الاختيار لكنه غير مجبور في الافعال الصادقة عنه بتوسط الاختيار كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادقة بتوسطها انتهى ملخصاً -



الفتوحات الألهية المسئلة كانت كافية ومعناه ان المعلوم اصل والعلم ظل وحكاية عنه لان العلم ادراك الشيء كما هو فالمعتبر هو مطابفة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المعتبر في صورة الفرس على الجدار إنما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشيء بصفة الوجود ان كان واجبا في حد ذاته وبصفة الامكان ان كان ممكنا في حد ذاته اما الإرادة فهي تابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن اجبا فكذا الإرادة وايضا منقوض بانفعال الباري تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجوب الحاصل انه لو تم دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى محجوبا افعاله اذ قد تعلق علم ارادته في الازل بصدورها عنه فلو كان تعلقها بصدور الفعل سالبا للاختيار لزم الجبر في الواجب هو باطل اجماعا من الطرفين ذكر بعض المحققين ان النقص بالارادة لا يتم الا اذا كان تعلقها ارضية واما اذا كانت حادثه كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا يكون للإرادة شئ تعلق سابقا على إيجاد الشيء حتى يجب به او حر عليه ان لا يات به يلزم الوجوب عند تعلق الحادث ايضا اذ تختلف مرادة تعالى محال سواء قدم التعلق او حدث وفيه نظراذ المنافي للاختيار هو الوجوب قبل الفعل انه للنافي للممكن من الفعل والترك اما الوجوب مع الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فمالم يجب لم يوجد هذا الوجوب لا ينافي امكانه قبل وثانيا بان التعلق بالحادث ان لم يكن منافيا للاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا للاختيار العبد ايضا والفرق تحكم وفيه نظر لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد والفرق نظره وهذا يصلح جوابا عن النقص بالارادة ولو كان التعلق قديما فان قيل سؤالا من الجبرية علينا وملخصه انكم جزمتم بكون الحق سبحانه خالقا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان موجدا لافعاله هو الحق سبحانه فغير مقبول كالجزم بين التقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال ويجادها من غير شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قديتين مستقلتين وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحد ومستغنيا عن كل واحد ثانيهما ان لو كان منهما اثر لكل منهما جزء العلة وان كان الاثر احدهما في العلة فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقوله الاشعري واللام يكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض له وقد يجاب بانه في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة وجميع المستقلة وغيرها وفيه تكلف وهذا السؤال لا يتوجه على من جعل المؤثر مجموع القديتين كما استاذ فيلزم احد الامرين اما عدم كون العبد فاعلا بالاختيار لا والله خالق افعاله او عدم كونه الله تعالى خالقا لافعال العباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السؤال من جانب الجبرية وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه بجمعها بين الفريقين اذ لا الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقا لهم واشرف من الاعتقاد باختيار العبد قلنا كلامه لا يزل ولا خلاف في قوة هذا الكلام اي السؤال متانته اي استحكاما آياته لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه كقوله تعالى خالق كل شئ وبالضرورة عطف على البرهان ان لقدرة العبد ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الامر تغاش احتجنا من الاختيار جزاء لما الى التفصي اي الخلاص عن هذا المضيق وهو اجتماع التقيضين الى القول بان الله تعالى خالق العبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وهذا بان



يتعلق ارادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قلة متعلقة بالفعل ولوقدم الله ارادة لكان احسن ويجادل الله تعالى الفعل عقب ذلك اي بعد صرف القلة وهذا تاخره الى لان القلة مع الفعل عندنا خلق وملخص العادة الالهية جارية بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قلة مصرفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل وادبر عليه او لا ان تعلق ارادة العبد بالمقدرين لا يدان ان يكون لمجرد ترجيح احدهما فهذا المرجح ان كان من الله لزم الجبر ومن العبد لزم استقلاله في خلق بعض افعال و اجيب بان ارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقدرين بلا مرجح كما سبق في بحث ارادة الحق سبحانه ثانيا ان ارادة صفة حادثة فحدثها ان كان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجيب باختيار الثاني وان كون العبد مجبور في نفس تلك الصفة لا يستلزم الجبر في الافعال كما ان القلة و الارادة القديمتين لا اختيار للصانع تعالى في وجودها مع افعالها صادرة عنه بلا اختيار وثالث ان تعلق ارادة امر ممكن والممكنات مستندة الى الواجب تعالى فيلزم الجبر اجيب بان تعلقها معنى اضافي فهو امر اعتباري عند جمهور المشاهير وحال عند بعضهم اي لا موجب ولا معدوم والمباحة الى الموجود انما هي للموجبات هذا ما قرره القوم في استحقاق العبد الثواب العقاب بكسبه في مواضع نظرنا احسن السكوت فقد جاء في الحديث النبي عن البحث في القدر وصرح غير واحد من الاكابر بان حقيقة هذه المسئلة مما استأثره الله سبحانه بعمله في كلام الشارح ايماء الى ذلك والمقدر الواحد اي فعل العبد دخل تحت قديتين قلة الحق سبحانه وقلة العبد لكن بجهتين مختلفتين فلا يرد بان صدق المقدر الواحد عن قدرتين محال فالفعل مقدر والله تعالى بجهة الابداد ومقدر العبد بجهة الكسب ولا استحالة في ذلك لان القلة الكاسبة غير مؤثرة نعم يستحيل دخول مقدر تحت قديتين مؤثرتين او كاسبتين وهذا القدر من المعنى ضروري اي يقيني ثابت بالجمع بين الأدلة وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى والحيادة مع ما للعبد فيه من القلة والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذلك ينكشف يوم القيمة كما ان سرية الحق سبحانه تقع في الآخرة مع مجز الابدان عنها في الدنيا ولهم في الفرق بينهما عبارات فيه ايماء الى ان هذه الفرق غير ائنة بالا فصاح عن التحقيق مثل الكسب وقع بالاعضاء وغيرها كالسيف والقلم والخلق لا بالة وايه الكسب اي الفعل المكسب مقدر ووقع في محل قلة اي قلة الكاسب والخلق لا في محل قلة اي الفعل المخلوق مقدر لا يقع في محل قلة الخالق قال في التلويح مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القلة وهو زيد وقعت بكسبه في المحل الذي قامت به قلة زيد هو نفس زيد ايضا الكسب لا يصح انفرد القاديب لان قلة العبد غير مؤثرة فلا يصد عنه الفعل لا بقلة الله سبحانه والخلق يصح فالله سبحانه يخلق ما شاء بلا حاجة الى كسب العبد فان قيل اذا جعلتم فعل العبد مقدر للعبد الخالق معان فقد اثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة اي جعل العبد شريك الحق سبحانه قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هوله ون الاخرى يكون لكل منهما حصة لا يشاكر فيها اخر سوا كانت الحصة مقسومة او غير مقسومة كشركاء القرية والمحل هي بعض القرية محتوي على عدائيت وكما اذا جعل العبد خالقا لفعال الصانع خالقا لساكرا لعارض والاجسام كما هو مذاهب المعتزلة بخلاف فاذا



اضعيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين بانه ليس تشريفا كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعبادة بجهة التصرف كفعل  
 العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء القرية وهي مخطوطة واما  
 نحن فبما اننا الاضافة كما في ملك الارض وهي غير مخطوطة فان قيل اذا كان العبد كاسباً والله سبحانه خالقاً فكيف كان كسب القبيح  
 قبيحاً فيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لو لا الخلق لم يقع الكسب تلامذنا لان  
 قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة اى حسنة وان لم نطلع عليها فبجز منا اى علمنا علمنا جازما بان ما نستقبه  
 من الافعال كالقتل بلاحق قد للتحقيق يكون له اى الخالق سبحانه فيها اى في تلك الافعال حكم بكسر نفتح جمع حكمه ومصالح جمع  
 مصلحة كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة كالعقارب الانواع والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحسبنا ان زمام  
 العقرب يفتت حصى الكلبة والمثانة وان لحم الافعى اعظم اجزاء الفاروق المجرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية النباتية  
 كالشك والبيش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاطباء كالحب الافرنجى والجرام على ما فصل في كتب الطب هذه منافع عظيمة  
 ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر قال نائذ ان لا توجد ان في  
 الانبياء قاتل غازي ومقتول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ههنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من جوب عاية الاصل بمعنى ما  
 هو الارفق بالحكمة اما الاشعري فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس جنبها بالنظر الى المصالح  
 المترتبة عليها وانه لا يقبح منه شئ وعندى انه لا لوم على الشارح في ذلك فانه مذهب المشايخ الماتريدية وهم يسمون هذا  
 الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه الشارح قد افقهم في مواضع من الشرح وذكر بعض المحشين ان قوله ما نستقبه من  
 الافعال قول بالقبح العقلي كالمعتزلة وعندى انه يجتمل ارادة القبح الشرعي اى ما نستقبه على قواعد الشرع ولو سلم فلا بأس لان  
 الماتريدية يعترفون بان العقل قد يدرك حسن الفعل قبحه بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبح لعدم  
 كونه حكما فجعلنا كسب القبيح مع ورددنا الى تبيحها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اى من افعال العباد  
 هو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل اى الدنيا والثواب في الاجل بالمدى ما بعد الموت كذا فسر القوم ولا يحسن ان يفسر بما  
 لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل المباح والاصحاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطه بين الحسن والقبح برئاء الله تعالى  
 اى بارادته من غير اعتراض اى مواخذه عليه والقبيح بدها وهو ما يكون متعلقا بالذم في العاجل والعقاب في الاجل ليس برئاء الله  
 تعالى لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني المصنف ان الارادة والمشيئة والتقدير متعلق بالكل من  
 الحسن والقبح والرضاء والمحبة والامر لا تتعلق الا بالحسن دون القبح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والاستطاعة هي قدرة خلق  
 الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف والاستطاعة مع الفعل اى لا يكون للعبد قدرة  
 على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجبة في العبد قبل الفعل  
 ومع الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالنجاشي محمد بن عيسى ابن سنان ودي زهبي حقيقته القدرة اى ذاتها وعينها



وانما زاد لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم الاستطاعة في هذا البحث عبارة عن سلامة الالات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا  
 ويجوز ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقعدة من نوعا على انه خبر فالمعنى الاستطاعة تطلق على القعدة حقيقة و  
 على السلامة مجازا التي يكون بها الفعل هذا اي قوله بما الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض بخلقه الله تعالى  
 في الحيوان يفعل به الالات الاختيارية وهي علة للفعل انتهى كلام صاحب التبصرة ومحل الاشارة هي الباء لكن لا يخفى ان الباء  
 ليست نصفا في العلية فيجوز حملها في كلام المصاحبة بمعنى مع فيكون القعدة شرط على فان الجمود والجمود على انها شرط لاداء  
 الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشيء ما يؤثر في وجوده ولا يكون جزءا منه شرط الشيء لا يؤثر في وجوده بل يتوقف عليه  
 وجوده ولا يكون جزءا منه اذ قلت فاسبب اختلافهم في كونها علة او شرط اقلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد  
 بجميع القدرات سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعري وهو ان القعدة المخلوقة غير مؤثرة سماها شرط وتيقنا  
 استدلال من جعلها شرط بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافي الاختيار من جعلها علة قال لا اختيار انما هو قبل تعلق القعدة  
 واذا تعلقت وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار فهنا بحثان الاول لعلة والشرط اما حقيقيا كما يستحيل جرح الشيء  
 بدينها كالقعدة والارادة القديمتين فالقعدة علة المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العادة الالهية بتوقف الشيء عليها مع  
 انه تعالى قادر على ايجادها بدونها كالتاثير ليس بالنسبة للاجرائق ويراد الاشارة بكون القعدة علة اذ شرطها هو العادي وهكذا الحكم في  
 كل ما يسمى علة او شرط من المصنوعات راد عليه بان لا يبقى على مذهب الاشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل لكل شرط  
 اذ لا يؤثر في الحقيقة عندك الا الحق سبحانه اجيب (هكذا في الاصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الاعضاء عن الالات فتكون ارادة ميان ادعى انها صفة وجودية فعلية البيان و  
 اختار الامام الرازي في المحصل مذهب زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر والقعدة على بطش هي اليد السليمة وعلى  
 المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدر راي المادة بالفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالجملة اي سواء كانت  
 شروطا وعلة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اي قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الالات من الاعضاء  
 وما يحتاج اليه من القلم للكتاب والمخت للنجار وقوله بعد ظروف للقصد فيه اشارة الى من زعم ان هذه الاستطاعة هي السلامة  
 فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قعدة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قعدة فعل الشر فكان هو المضيع لقعدة فعل الخير  
 يستحق الذم والعقاب اراد دفع اشكال المعتزلة وهو انه لو لم يكن قبل الطاعة قعدة عليها لم يستحق تارك الواجب ذم عقابا بل كان  
 معذورا ولهذا اي لان تارك قصد الخير مضيع للقعدة عليه ذم الكافر من بانهم لا يستطيعون السمع اي لا يقصدون سماع الحق على وجه  
 القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سماعه ولو قصد الخلق فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفسر الآية بهذا لم يصح المعنى اما اوله فلان  
 عدم استطاعة المكلف عداله فانك اذا قلت اللهم اسمع فقيل انه لا يستطيع السمع كان ذلك بينا العدة واما ثانيا فلان العدة  
 ازلي خارج عن طاقتهم ثم اراد الشارح الاستدلال على الاستطاعة مع الفعل نقلا واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون



مقارنة للفعل بالزمان وإنما قال بالزمان لأنها سابقة بالذات عند الأشاعرة أيضاً سابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و  
 إلا أي وإن كانت سابقة لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو م لا القدرة إما علة أو شرط ولا يوجد معلول  
 مشروط بدون العلة والشرط وزعم بعض المحققين أنه دليل الزام لأن وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند  
 الأشاعرة إذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد أصلاً فوجوهها وعددها سواء وفيه نظر لأن حاصل الدليل إن القدرة مع الفعل عادة  
 ولا لزوم وقوعه بلا قدرة وهو م عادة وهذا كافي ولا حاجة إلى جعل الامتناع عقلياً حتى يجعل الدليل الزامياً لما مر من امتناع  
 بقاء الأعراض فلو كانت سابقة لعدم وقت الفعل فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد  
 الأمثال عقيب الزوال فيمكن أن تكون القدرة السابقة تنعدم وتجدد مثلها في كل إن كما هو مذهب الأشعرى في سائر  
 الأعراض فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا إنما ندعى لزوم ذلك أي وقوع الفعل بلا قدرة إذا كانت القدرة  
 التي بها الفعل هي القدرة السابقة ولا شك في اللزوم لأن القدرة السابقة قد انعدمت وأما إذا جعل قوهها أي القدرة  
 التي بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة فثبت أن القدرة مع  
 الفعل أما الأمثال السابقة فوجوهها وعددها سواء بالنسبة إلى الفعل ثم إن ادعيتم أن لا بد لها أي القدرة التي بها الفعل  
 من تجدد أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان أي الدليل على أنه لا بد من سبق  
 الأمثال وأورد عليه أن الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الأمثال لأن التكليف قبل الفعل واجب بأنه قبل  
 الفعل مكلف باتيان الفعل في المال لا في الحال فإما يقال في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا  
 بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل إما يتجدد الأمثال على تقدير عدم بقاء الأعراض وإما يستقامت بقاء الأعراض كما هو  
 مذهب غير الأشاعرة فإن قالوا أي المعتزلة تجزأ ولو يجوز وجود الفعل بها في الحالة الأولى وهو زمان حدث أول الأمثال  
 على تقرير التجدد وأول زمان حدث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الأعراض فقد تركوا مذهبهم حيث جرت ومقارنة الفعل  
 القدرة وإن قالوا بامتناع أي بامتناع وجود الفعل في الحالة الأولى مع جواز في الحالة الثانية لزوم التحكم <sup>بالتكليف في اثبات</sup>  
 الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لأن القدرة بحالها خبر إن لم تتغير جزء ثان أو تفسير ولم يحدث فيها معنى أي وصفه بوجوب  
 الترجيح لاستحالة ذلك أي قيام المعاني على الأعراض لما تقر عند الأشاعرة أن العرض لا يقوم بعرض فلم يكسر اللام صار الفعل  
 بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى ممتنعا ففيه نظر جواب لقوله أما ما يقال وجه النظر أنه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من  
 شقي الترويض فذكر تصحيح الشق الأول بقوله لأن القائمين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية  
 بحيث لا يكون القدرة مع الفعل أصلاً بل يقولون بأن القدرة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بأن كل فعل يجب أن يكون  
 بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة تحت غاية لقوله يجب يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بتجميع الشرط  
 قيد بالانه إذا نأت بعض الشرائط امتنع حدث الفعل إجماعاً ثم ذكر تصحيح الشق الثاني ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولأنه



يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لان نفاء شرطه او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لان تمام الشرط فلا يلزم ترجيح بل مرجح  
مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومن ههنا  
اي من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرط ويمتنع عند انتفاؤها ذهب بعضهم وهو الامام فخر الدين الرازي وهو مختار في  
في التهذيب الران ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير والحق انها مع الفعل ولا تقبل في شرح الواقف  
قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة للحيوانية وهي القوة المودعة في العضلات المحركات للاعضاء  
وهي قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام و  
لعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة العضلية فهذا وجه الجمع بين المذهبين  
انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الخشوع وقد يرد عليه ان الاشعري لا يقول بتأثير القدرة للحادثة واجيب  
بان معنى التأثير هو السبب العادي واما امتناع بقاء الاعراض في دفع ما يرد على قوله ولا تقبل فمبنى على مقدمات صعبة  
البيان اي يصعب اثباتها وتقدير الدليل ان العرض لو بقى لقيام البقاء به البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي  
ثلاثة احدها ان بقاء الشيء امر محقق اي موجود زائد عليه اي بقاء الشيء عرض قائم به وهذا محال لان بقاء الشيء عبارة عن وجوده  
بالنسبة الى الزمان الثاني وليس امر زائد على وجوده والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا ممنوع ايضا لان القيام  
ليس هو التحيز حتى يتم العرض لا يتحيز به غير كبل القيام هو الاختصاص الناعت والثالثة انه يمتنع قيامها اي قيام العرض و  
بقائه معا بالحل وهذا محال لاننا نقول السواد وبقائه كلهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض  
بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا اخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا يمكن وجود الفعل قبل الفعل وذا  
باطل بالضرورة ولا شك ان المحال لا قدرة عليه ولما استدلكوا على ذلك بقوله الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل  
الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان ونار الصلاة مكلف بما بعد دخول الوقت قبل اداء الصلاة فلو لم يكن الاستطاعة متحققة  
في اي قبل الايمان والصلاة لم تكن تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله ويقع  
هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب الالات والجن ارجح وملخص الجواب ان الاستطاعة تطلق على معينين  
احدهما القدرة وهو مقارنة للفعل ثانياه سلامة الاسباب هي قبل الفعل والتكليف تقع على المعنى الثاني كما في قوله تعالى ودد على  
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لا يتم وقوع هذا الاسم على السلامة اذا الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف  
مستطيع وسلامة الاسباب الالات ليست صفة له اي للكلف بل السلامة صفة الاسباب الالات فكيف يصح تفسيرها اي  
الاستطاعة بها بالسلامة قلنا المراد بها سلامة الاسباب الالات سلامة الاسباب الالات له وبهذا الاضافة تصير السلامة وصفا  
للكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة فيقال مستطيع يتصف بذلك اي بسلامة الاسباب الالات له حيث يقع هو ذو سلامة  
الاسباب الالات لتركيبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تفعل او تتوقف على هذه الاستطاعة



هذا من تمتع الجواب التي هي سلامة الأسباب الالات الاستطاعة بالمعنى الاول اي القدرة التي بها الفعل وخلصة الجواب ما افاد  
 بقوله فان اريد بالعجز في توليم لولم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة  
 تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلا نسلم لزوم اي لزوم  
 تكليف العاجز كما ان يحصل قبل الفعل سلامة الالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل اعترض عليه بان  
 الفعل بان حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعوض بان الفعل معها واجب لا امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب  
 غير مقدور لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغير المقدور ايضا قال الشارح في التلويح والتحقيق في الجواب انه قبل مباشرة الفعل  
 مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبلي امتناع الفعل في هذه الحالة لعدم العلة التامة لا ينافي كونه مقدورا بمعنى صحة تعلق قدرته  
 بالمرادته وانما الممتنع تكليفه كما لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرته العبد به انتهى لمختصا واجاب بعضهم بوجه اخر وهو  
 ان تكليف الكافر في الحال انما هو بايقاع الايمان في المال ودفعه بانه يلزم ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم  
 التكليف اما بعده فلا يقال واجاب بعضهم بوجه اخر وهو انه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة كما يماز الكافر  
 لا يخلق الجسم والصعود الى السماء وقد يجاب عنه عن توليم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة  
 للضدين اي القدرة الواحدة يجوز صرفها الى الكفر والايان وايضا الى الطاعة والمعصية عند ابي حنيفة الامام الاعظم حتى قال  
 ان القدرة المصرة فتا الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يجب الاختلاف  
 في نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الله سبحانه كان طاعة واذا صرف الى الصنم  
 كان معصية والكافر حال كونه قادرا على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان المكلف  
 به فاستحق الذم والعقاب فحاصل الجواب ان الكافر حال كونه ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التي صرفها الى الكفر صالحة  
 لان يصرفها الى الايمان ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فهذا الجواب ان كان دافعا لدليل الخصم  
 لكنه تسليم مدعى لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن  
 لزوم التسليم بان المراد اي مراد الجيب ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحد هما لا تكون الامعة حتى  
 ان ما اي القدرة التي يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بهما فانفس  
 القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين اي حاصل جواب بعض الخفية عن استدلال المعتزلة ان القدرة المطلقة  
 متقدمة والمخصوصة بفعل او ترك مقارنة فمناط التكليف هي الاولى فلا يلزم تكليف العاجز و مرادنا من قولنا الاستطاعة مع  
 الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم فلنا هذا اي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الامعة من حيث  
 تعلقها بالترك لا تكون الامعة مما لا يتصل فيه نزاع من الخصم لان القدرة من حيث هو مقارنته لا تكون الامعة بل هو لغو من  
 الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن واوخر على قولنا ما نفس القدرة او لا بانه يخالف ما عليه الاشاعرة من انه لا تدعى قبل الفعل



اصلاً وثانياً بأنه ليس في العبد قدتان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على ان الاستطاعة قبل الفعل بوجوه أخر احد هان القدرة  
 وكونها مع الفعل متناهيان لان القدرة يلزمها ان يحتاج اليها الفعل في خروجه عن العدم وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى الفعل  
 عنها لانه صار موجباً فلا يحتاج الى ما يخرج عن العدم للزوم إيجاد الموجب واجيب بان المحال إيجاد الموجب بايجاد سابق لا بهذا  
 الايجاد ثانياً لو لم تكن القدرة الامع الفعل لزم ما قدم العالم احدث القدرة الالهية اجيب بان الكلام في القدرة للحادثه اما  
 القدرة الالهية فقد تمت وتعلقاتها حادثه وهي مخالفتها ماهية القدرة للحادثه وقد يجاب بان الفعل في الازل لا يمكن فلا يتعلق به  
 القدرة واورد عليه انه تسليم تقدم القدرة وايضاً لا يستحيل ايجاد زيد قبل وجوده زمان متناه فيرد الاعتراض ثالثها لوجاز تعلق القدرة  
 بالفعل حال وجوده كجواز حال بقائه وهو محال اجيب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقائه وعلته واعلم ان في القدرة ابحاثاً مشحونة  
 تريد ان تذكرها مجتمعة الاول اختلف المتكلمون في حقيقة القدرة فالاشاعرة على انها صفة وجودية يحصل معها الفعل بل  
 عن الترك والتترك بل لا عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هو سلامة الاعضاء عن الأوقات فهي امر عديم فمن ادعى انه صفة  
 وجودية فعليه البيان واختار الامام في المحصل مذهباً زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على لبس هي  
 اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدراً والمادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الأخير  
 الثاني المنوع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين  
 الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع المقيد فلنا فكذا لك الزمن عند ارتفاع الزمان الثالث هل يخلو القادر  
 عن جميع مقدراته فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل وابوهاشم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجوز عند المانع وان لم يكن مانعاً  
 للخلو عن المقدراً المولدون المباشر الرابع هل يتعلق القدرة للحادثه بما في غير محلها فالاشاعرة لا والمعتزلة نعم بالامهات كقطع  
 بالسيف الخامس الاشاعرة على ان العجز ضد القدرة فهو عرض موجبه مستدلين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد  
 ففي الزمن معنى موجبه ليس في المقيد المقيد خال عن الضدين كالهواء عن السراة والبيض وقال ابو هاشم عدم الملكة  
 واما التفريق فلعدم القدرة في الزمن وجوهاً في المقيد السادس قال الاشعري العجز كالقدرة انما يتعلق بالموجود ولا يسبق  
 المعجز عنه خلافاً للمعتزلة فعلى الاول يكون كالزمن عاجزاً عن القعود الموجب لا اضطرابه اليه لانه القيام العدم لان التعلق  
 بالمعدوم خيال محض لا يبياه السابغ هل لنوم ضد للقدرة والمعتزلة وبعض الاشاعرة لا اذ الافعال المتفنت قد تصدرا  
 عن التائم ولكن لا علم لهما لمضادة النوم العلم وقال الأستاذ نعم وهذه الافعال غير مقدرة للتائم بل هي بمحض خلق الله سبحانه  
 بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والتكليف قال المم ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالضم او طاقته اعلم ان ما لا يطاز ثلثه  
 اقسام القسم الاول المحال لذاته يجعل الحادث قديماً والقديم حديثاً والمجموع بين المتناقضين والمجموع على انه لا يجوز التكليف به  
 ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيراً من الاشعريه تصرح بجوازها مستدلين بان لا يقهر من الله شيء  
 وازفعله لا يستدعي غرضاً وعارضهم ما نفى الجواز بان الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور فالحكم عليه بجواز التكليف محال لانه فرع







التكليفات تكليفاً بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتحققنا ان ما ذكرتم  
لا يوجب كون الفعل غير مطابق لماصر في بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم رجع الى الشرح فنقول زعم المدقق ان التكليف  
بالقسم الاول لا يجزئ وفتح عليه ان مراد الشارح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما  
بعد انما النزاع في الجواز لان القسم الاول ممنوع اتفاقاً والثالث جائز اتفاقاً ولا نزاع فيما رواه قول الاحسن ان يراد بما ليس في الواسع  
القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتداد بالقائلين بوقوع لقلتهم اما توجيه كلام الشارح  
بعد الاعتداد بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد فان القائلين به جم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا  
وسعها واعترض عليه بقصة الملائكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة ادم عليه السلام فعلم الله ادم اسماء الاشياء  
كلها ثم عرض الاشياء على الملائكة وقال ابن سبويه باسماء هؤلاء ما اعترفوا بالعجز قال يا ادم انبئهم باسمائهم فاخبرهم ادم فاعترفوا  
بفضلته وتقرير الاعتراض انهم كلفوا بالاشياء مع انهم كانوا غير عالمين بالاشياء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والامر في قوله تعالى  
انبنوني باسماء هؤلاء للتبجيز اي لاظهار عجزهم دون التكليف والفرق ان الامر في التكليف اخص بوقوع المأمور به في التبجيز اخص بعد مر  
وقوعه ههنا اشكال اخر وهو ان الصحابة كلفوا بضبط الخطرات والوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يطيق  
هذا فانهم بالدعاء فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فنزلت لا يكلف الله نفساً الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب  
بقوله وقوله تعالى حكاية تميز احوال او مفعول مطلق من غير لفظه اي حكاية عن عام المؤمنين ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به عطف  
على الدعاء السابق وهو قوله لا تحمل علينا اوزاركم حملتنا على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق  
من العوارض اي الحوادث اليهم من القحط والمرض وغلبة العدا والتكاليف الشاقة التي نزلت على الامم السابقة كالتوبة بقتل  
النفس والتطهير بقطع الثوب حاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكر السائل وثانيهما انهم سألوا امان عن  
العوارض الثقيلة ونحوه فاختار التفسير الثاني وهذا غاية ما تكلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في محله فان  
الآية مما استدلوا به على الجواز لا على الوقوع كما يظهر مما رجعت كتب الاصول التفسير لان الدعاء يدل على جواز الاعلى وقوعه وانما النزاع  
في الجواز اي هل يجزئ التكليف بما لا يطاق ام لا فمنع المعتزلة بناء على القبح العقلي قالوا تكليف العاجز قبيح في نظر العقل والله سبحانه  
منزه عن القبائح والعقل عندهم قد يستعان بمعرفة حسن الشئ وقبحه قال الاشعرية لا يدرك الحسن القبح الا بالشرع والمعلوم من  
بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم نقل الحسن القبح يطلقان بثلاثة معان الاول صفة الكمال النقصان  
كالعلم والجهل ثانيها موافقة الغرض ومخالفة كحصول المطلوب لا حصول ثالثها تعلق الثواب العقاب اجلا فالاولان قد يدل كما  
العقل اتفاقا بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محال لنزاع كذا في المواضع التوضيح وغيرها ولكننا في كثير من ... واعلم ان الاثمة  
الما ترديدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن القبح كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيب  
فانه لو توقف على الشرع لزم الدلالة والتسلسل وحرمة الاشرار بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل والله سبحانه اعلم من هو



عارف بصفات كماله ولذلك ذهب الى ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بان لا يليق من الحكيم كما في توضيح الاصول  
 وجوزة الاشعري قال شارح في التلويح لم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال ولكن نسب اليه لاصليين احدهما انه قال لا  
 تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً ثانياً فان القدرة مع الفعل لا قبله التكليف قبل الفعل لا معه  
 انتهى وزيفه المحققون بان يلزم ان يكون جميع الكليفات الشرعية تكليفاً بالمحال واقفاً عند الاشعري وهذا مما يقل به  
 احد ايضاً لا يصح قول شارح ان عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه انما النزاع في الجواز فنعم المعتزلة وجوزة الاشعري  
 انتهى لانه لا يقبح من الله شيء هذا اصل عظيم عند الاشعري مستدل بان المالك قد التصرف في خلقه كما شاء وقل الماتريدية  
 والمعتزلة لا يجوز ان ينسب الى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع عن الخلاف في عقلية الحسن شرعية فقال  
 الماتريدية والمعتزلة صدق والقيوم عز الله سبحانه تقيماً عقلاً فيجب تنزيهه وقال الاشعري العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع  
 صدق الشرعية في التوضيح على الاشعري في ذلك فقال من علم انه غير نعمة الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات الى افعال اليه  
 ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة فلم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم نقد برهن على سخافة عقله اعوجج  
 عصمنا الله عن الغوية انتهى مختصراً وقال شارح في التلويح معترضاً على صدق الشرعية ان هذه العبارة عند الاشعري  
 كصرياب او طنين في باب وقد يستدل بقول تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها على نفي الجوازي جواز التكليف بما ليس في الواسع  
 وتقريره انه لو كان جائزاً لما لزوم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقاً للمعنى اللزوم  
 فان اللازم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لجاز وجوب الملزوم بدون اللازم وهذا يناه في تحقق اللزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا  
 يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة اى شئ غريب عن قبيل الالغاز والمغالطة في بيان استحالة  
 كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه حلماً اى في هذه النكتة والحل في اصطلاح النظائر تعيين موضع  
 الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين ان الضمير عائداً الى التقرير لانه مصدر كـ رويوث انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكناً  
 في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال لجواز ان يكون ممكناً في نفسه متمنعاً بالغير مثله بالعقل الاول فانه ممكن في نفسه مع  
 انه متمنع بالغير هو الواجب تعالى لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وانما يجب ذلك اى يجب عدم لزوم المحال  
 من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير الا اى وان عرض له الامتناع بالغير لجواز ان يكون  
 لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير لا بناء على امتناعه في نفسه قيل كان تامة وبناء مفعول له الا ترى ان الله تعالى لما  
 اوجد العالم بقدرته واختياره فعدم اى عدم العالم ممكن في نفسه لان العالم ليس اوجب الوجود لذاته مع انه يلزم  
 من فرض وقوعه اى وقوع عدمه تخلف المعلول التخلف باس مانع عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود  
 المعلول وهو محال لانه يلزم ان يكون صدر المعلول عن العلة في وقت دو وقت ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل والحاصل ان  
 الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر بذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا يلزم ان لا يتلزم المحال به بسم الله



الرخمين الرحيم الكلام في التوليد اعلم ان الاثر المرتب على فعل العبد كالقتل المرتب على رمي السهم يسمى مولدا واصدار هذا الفعل يسمى توليدا وهو مخلوق الله سبحانه عندنا وللعبد عند جمهور المعتزلة قال المص وما يوجد من الالام بيان ما الموصولة في المضروب عقيب ضرب انسان ومن الالكيماء في الزجاج بالضم بالفارسية شيشة عقيب كسر انسان قيد بن لك اي بالانسان مع ان حال التوليد في افعال الحيوانات كلها على السواء ليصل المولد كالالم والانسار محلا للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في انه هل للعبد فيه صنع ام لا يريد ان عاداتهم جرت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث يخص فعل العبد كقول المعتزلة لو لم يصد القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدنيا والعقاب في العقبى ولم يكلف بالجهد فلذا قيد المص بالانسان ليكون على طبق كلامهم وما اشبهه اي المذكور من الالم والكسر كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى خير للبتد لما بر ان الخالق هو الله تعالى وحده في بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى امن يخلق من لا يخلق وان كل الممكنا مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة فالاحراق ليس فعل النار لان فعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعله تعالى بلا واسطة ولكن جرت عاداته باحداثه عند ماسية النار وولدهم المنتهون عليه ان المصحح يكون الشئ مقدر الله سبحانه هو امكانه مصحح كونه تم موجبا هو قدرته فنسبته جميع الممكنات والقادر سبحانه على السواء فتخصيص بعضها بالصد رغبة بواسطة وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص الخلق نحو خالق كل شئ اذ المتبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظاهر لا يجزى بلا ضرورة او روى على الشارح ان الاستناد بلا واسطة لم يعلم ما روى ان هو ان لم يصرح به فيما سبق لكن قد ذكر ما يفيد في شرح قوله لا يخرج من علمه قدرته شئ وفي بحث خلق الافعال من الآيات والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان المراد الافعال مفترقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد ببعض افعالهم ما صد بالاختيار فان حركة المرعش مستندة الى الله سبحانه باجماع الكل قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر اي فعل اخر فهو بطريق للباشرة والاى وان كان صادرا عنه بتوسط فعل فبطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشر وما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال سببه فهو مولد ومعناه اى معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالباشرة والثانية بالتوليد عندى ان هذا كلام ظاهري والتدقيق ان فعل المباشر هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالشرح كالم يتولد من الضرب والانسار من الكسر ليدى اى الالم والكسر قال بعضهم اى الفعل المباشر والمولد بمخلوق لله تعالى بل للضارب الكاسر انتهى كلام المعتزلة وعندنا الكل مخلوق الله تعالى واعلم ان المعتزلة اختلفوا في المولدات فذهب النظام الى مذهب الاشاعرة مستدكابان الراى قديمت ثم يصيب سهم فيقتل فلو كان القتل من فعل الراى لم يتحقق بعد موته و قال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمانية بن اشرس الى انها حوادث لا يحدث لها هوبى البطلان وزعم ضرابر حفص ان المتولد ان كان في محل قدرته الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محله فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرعى واستندوا على المولدات



من العبد بوجه الأول ان أخذها المختلفة باختلاف قدة العبد كالام من ضرب الرجل القوي والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوي وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لحاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوي حمل مثقال وذا فسطة اجيب عنها بالعادة الالهية جارية باحداثها على حسب قدة الحيوان الثالث ورح التكليف امر او نهيا بالمولد كالفعل المباشر فانه يقتل الكافر نهى عن قتل المسلم فلولا انهما من فعل لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الجواهر اجيب بان التكليف بدعي وجوز الفعل كالقصد الاختياري في رواية الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا جرح نحو تنل زيد عمر اجيب انه امر عرفي وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للحلية السادس ان دافع الحجر بجذ يندفع بحسب قصد و ارادته اجيب بانه للعادة الالهية ادعى بعض المعتزلة كابي الحسين الضرورة قلنا يمكن به استدلال اخوانه من جهة المعتزلة لا صنع للعبد في تخليقه اى المولد و الاولى ان لا يقيد بالتخليق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسبا كما هو مذاهب الاشاعرة اما التقييد بالتخليق فيبوه ان الاشاعرة انما يكرهون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق فلاستحالة من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرته اذ محل القدرة ذات الضارب الكاسر والضرب والكسر لا يقومان بهما بل بالضرب والمكسور فلو كسبها القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما من الفرق بين الخلق والكسب وفي بحث كان يدل على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بمحل القدرته فقط وللطلب نفى الكسب في كل متولد ولو كان قائما بمحل القدرته كما علم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجوبية حاكمة بان حالنا بالنسبة الى القسمين على السواء فانه ليس شئ منهما مقدس السنا ولهذا اى لعدم كونها مكسوبة لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القدرته على الترك قبل مباشرة السبب ممنوع وبعده مسلم لكن الفعل الاختياري ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقدرة و الجواب هـ بسم الله الرحمن الرحيم - الكلام في الاجل قال المصنف والمفتول مبيت باجله اى الوقت المقدر لموته الاجل يطلق على المدة وعلى اخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المصنف اى بانقضاء مدة حيوته او حصول اخرها او في اخرها على ان الباء للظرفية والشارح حمل على التثنية على وفق قوله تعالى اذ اجاء اجلهم ولا نه اظن واختلف في انه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعرة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش والا فلا يمكن خذ قاتله اجيب بان الاخذ لكسبه المنهى عنه وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لمات مستدلا بانه لو لم يميت كان القاتل قاطعا لاجل قدة الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما يتصور اذ لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا هو النسخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذي تدبره الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير لا الهى ووقع في بعض النسخ من ان الله تعالى مد اجل القاتل قطع عليه الاجل



ولعله الأصل فاسقط الناسخ منه والإهداد افزودن دراز کردن لنا ان الله قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد كما يتروى  
 بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان الكائنات مقدّاة واما نفي التردد  
 فلانه علامة للمهل وبيانه عطف على قوله بأجل العباد او على قوله ان الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوله ان يقال استد لنا  
 ومثل كثير هذا دليل ثان مقتبس من الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون  
 ساعة ولا يستقدمون اي لا يتأخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح  
 لما روى عن ابن عباس والحسن ان المراد اجل العذاب المستاصل للامة العاصية كما جرى على عاد وثمود ولا يصح ان يراد  
 وقت الموت لانه مقدّر لكل واحد من الامة فللامة اجمال لا اجل واحد اجيب بان كلام من التفسيرين مشهور اما الافراد  
 فاما الالادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين جمعين اوضح البحث الثاني ان الاستدلال غير معقول اذا  
 جاء اجل فلان معنى لنفيه اجيب بوجوه احدها الواحدى وهو ان العرب تستعمل جاء للمقارنة يقال جاء الشتاء اذا قرب  
 ثابته ان جملة يستقدمون مستأنفة وفيه ان الاستيناف مع الواو غير ظاهر ثابته انها عطف على مجموع الشرط والجزاء وبعبارة  
 اخرى عطف على مجموع القيد المقيد رابعها ان المقص بالمبالغة في انتفاء التاخير حتى انه مساو للتقديم في الاستعمال خامسها  
 ان مجموع قوله لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختاره الشارح في  
 شرح المقاصد هو ان القيد اذا جعل جزءا من العطف عليه لم يلزم ان يشاركه المعطوف فيه او رخص عليه بان هذا صحيح  
 ولكن في القيد المتأخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمره في المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد وعمره فالشاركة  
 فيه لازمة واجيب باننا اذا اعتبرنا القيد متأخرا حصل المطلوب ان كان متقدما في اللفظ واحتجت المعتزلة اى بعضهم  
 واما ابو الحسين اتباعه فقالوا المسئلة بديهية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر ولو كان الاجل  
 قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول الله عليه السلام لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البرر واه  
 الترمذى ابن حبان والحاكم في صحيحهما والبر الا احسان الى الوالدين وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب  
 ان يبسط في نرقته وينسأله في اثره فليصل رحمة واه البخارى والنسائى التاخير والاثرا للاجل وبيانه لو كان ميتا باجل لما استحق  
 القتلى ذمما في الدنيا ولا عقابا في العقبى ولا دية في الخطا ولا نصاصا في العهد اذ ليس موت المقتول بخلق ولا بكسبة كسائر  
 المولدات والجواب عن الاول اى الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين  
 سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة او رخص عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدّين كذهب  
 المعتزلة اجيب بان ليس المعنى ان عمره قد اربعين سنة على تقدير سبعين على تقدير بل المعنى انه قد سبعين بلا تردد  
 مع العلم باننا استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنسبت هذه الزيادة المتلك الطاعة بناء على علم الله انه لو لاها اى  
 الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتسميتها بالزيادة مجاز واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار احاد لا تقاض القطعيات



ثانيهما ان زيادة العمر هي كثرة الخير البركة اعلم المسئلة تغير القضاء من نزال الالام والحق الذي ل عليه الادلة القطعية من العقلية والسمعية هو ان تقدير كل شئ قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم للجمل واعتراض عليه بالظواهر والجواب الجمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي القاطع فهو مردود او ما اول والتفصيل فنقول احد ها حديث زيادة العمر بالطاعة وان الدعاء يرد القضاء واجيب بما ذكره الشارح ومخلصه ان السبب ايضا مقد كالمسبب بلا تردد وشك اما الزيادة والرد فجاز عن السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الادوية والرقى هل ترد قد الله تعالى فقال هي من نزل الله وراه ثانيا قوله تعالى يجوز الله ما يشاء وثبت عند ام الكتاب في بعض المفسرين ان عند الله سبحانه كتابين يحوي ثبوت امام الكتاب فلا يتغير الجواب بان الآية وجوها اخرى من التفسير كقولهم ينسخ الاحكام ويشبثها او يحوي ذنوب التائب وثبتت الحسنات مكافئا او يحوي من صحائف اعمال العباد ما لا جزاء عليه يترك غيرها او هي لك قومادون قوم او بعد مرما يشاء ويوجد يبقى ما يشاء ازلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية قال يحوي من الرق ويزيد فيه ويحوي من الاجل ويزيد فيه وراه ابن مردويه قلت خبر واحد لو سلم فاول بان يقطع الرق والعمر مع تو فراسبا بها الظاهرة من المكسب وصحة المزاج ويكثرهما مع فقد الاسباب الظاهرة لعدم الكسب وكثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلو والسلام ان القوم ليبيعت الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقر صبي من صبي انهم الحمد لله رب العالمين فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة للجواب انه موضوع وفي سنده واضعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك وقوعه في الكشاف والبيضاوي ففيها احاديث كثيرة موضع عنه باجماع المحدثين ولو سلم فاعتناه توفر اسباب العذاب عليهم وللناس في هذا المقام خرافات منها قولهم القضاء قسمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير والدعاء والدعاء انما ينفع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة محفوظ عن التبدل الا انقلب عليه تعالى جملا نقا عنه ومنها قول بعض شراح البيضاوي ان القضاء المبرم ايضا يتغير مستدلا بحديث رفع العذاب للحتم المقضى بقراءة البصبي قد عرفت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبدالقادر جيلاني قدس سره العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشايخ سئل الدعاء فقال قضى الامر على خلافه في القضاء الالهى ولكني اسال الله تعالى فسأل فاستجيب له الى غير ذلك من الاباطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدة المنتهى ايسر منها والجواب عن الثاني اى ذم القاتل وعذابه ان وجوب العقاب الضمان اى اللدنية على القاتل وكذا القصاص الذم وانما الكفى بكه اولين على سبيل التمثيل او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدى التقيد هو اطاعة العبد ام السيد اى اطاعة الحق سبحانه لا تركابه المنه عنه وهو مما شرقة اسباب القتل وكسبه الفعل كالضرب بالسيف الذي يخلق الله تعالى عقوبة الموت بطريق جرم العادة وههنا بحث وهو ان التقيد جواب مستقل وبحث قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النساخر اسقطوا كلمة التردد ويمكن ان يجاب بان ليس تعبدى محضاً خارجاً عن مقتضى العقل ولا عقليا محضاً فلذا جمعها فان القتل اى ضرب السيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقاى هو مكسوبه وان لم يكن



مخلوق فنجوب المواخذ له لما يئن اخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخر بين الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الاشاعرة على ان  
 موت المقتول مخلوق الله سبحانه والمعتزلة على ان مخلوق العبد لانه متولد من فعله فمر عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت  
 مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا انسابا وانما ذكر قيامه بالميت تنبيها على انه غير مكسوب العبد لما سبق ان الكسب لا  
 يتعلق بما ليس قائما بالقادر لاما الدليل على نفي الخلق فاوضح من الشمس اذ لا خالق الا للخلق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشايخ والمعتز  
 معارقال ومبني هذا الاختلاف اي كون الموت عرضا مخلوقا للخلق سبحانه او مخلوقا للعبد على ان الموت وجودي اي امر وجودي دو  
 هو لا على انه كيفية مضادة للحياة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة لان المعدوم لا يكون مخلوقا والاكثر من التكلمين على ان  
 عدمي وهو مختار الاشاعرة المتأخرين كالفاضل البيضاوي وصاحب المواضع الشارح فالتقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل  
 العدم والملكة فهو عدم الحياة عما مر شأنه الحياة وقال بعضهم زوال الحياة عن الحي ورجح الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله  
 عندي ان الاول احسن لان النطقة على الثاني لا تكون حية وفي القرآن كنتم امواتا فاحياكم نعم المطابق للعرف العام هو الثاني و  
 قال شردمة عدم الحياة فيشتغل بالمعادات ويكون التقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت قدرة جواب عن الآية والعد هو خلق  
 كالموجود وان منع قلنا معناه قد اسبابه وههنا اجاث غريبة البحث الاول وهو ان بعض الفقهاء ذهب الى ان الموت جسم  
 البحث الثاني احتج بعض المعتزلة على ان موت المقتول من فعل القاتل بانه يقتل في الحرب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة ان  
 صوت للجمع العظيم من البشر دفعا بلا قتل من المحالات العادية ودفع بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع في الرياء والطاعة و  
 ناصف بعضهم فقال الموت في قتل واحد اثنين وما يقرب من ذلك فعل للخلق سبحانه وفي الجمع الكثير من فعل العبد لانه خارق  
 للعادة وخرق العادة لا يكون الا المعجزة وهذا في زمن الانبياء عليهم السلام خاصة فلو وقع بدن الاعجاز لبطل دلالة المعجزات  
 وهذه التفرقة في غاية السخافة لا نالجند نسبة القاتل الى المقتول في الحالين على السواء والمجاز قد تقع بدن الاعجاز كالاستدراج  
 والكرامة والنبى يميز بالتحدي دعوى النبوة والاجل واحد اي الوقت الذي قد ه الله لموت العبد احد وهذا باتفاق الاشاعرة  
 وجمهور المعتزلة الا ان الانجوني وقوع الموت الاينية هم يجوزون وقوع الموت قبل كفاي المقتول لا كما زعم الكعبي احد المعتزلة وهو ان القاسم  
 البلخي كما في شرح المقاصد ان للمقتول اجلين قد هما الله سبحانه احد هما القتل وثانيها الموت وان لم يم يقتل لعاش الى اجله الذي هو  
 الموت والمقتول عنده ليس بميت زعمنا من الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان  
 اجلا طبيعيا وهو في الانسان مائة وعشرون سنة وسمى به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو تمت مودة بتحلل رطوبة اي  
 بسبب زوالها وانطفاء حرارة الانقطاع فروردن آتش الغريزيتين اي المخلوقتين من اصل الفطرة ويقابلها الحرارة والرطوبة  
 الغريبتان العارضتان المولدتان للامرض والمراد التحلل والانتفاء بلافة واجلا اختراعية اي قاطعة للحياة والاختراعية القطع  
 بحسب الافات كالهدم والغرق والحرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هي رطوبة الدم الصالح ومعدتها البطن  
 الايمن من القلب ويأتيها الدم من الكبد كل لحظة والحراثة الغريزية معدتها البطن الايسر من القلب وينصب الدم الصالح من



البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير يعمل الحرارة الغريزية يتبخار الطيفا يسمى الاطباء بالريح للحيوان المتحرك في الشرايين فالرطوبة كالزيت والحار كناف القليلة وهي السبب القريب للحيوة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا اقل تولد لها في البدن عرض الضعف اذا انصرفت جوار الموت ثم انصرفت لها قد يكون للاراض والعوارض وهو الموت الاضراسى كانه نطفاء السراج بالريح وقد يكون لضعف القوى بالهرم لما تفر ان القوى للجسمانية تزول الى الاخلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعة المتخالفة الاربعة وثانيهما ان الحركات حادثة على البدن وهي محللة للتركيب بحفظة للرطوبة هو الموت الطبيعى كانه نطفاء السراج بانها الزيت واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقراء الناقص او ذكر عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابا بربابان سنواتهم اقل اياما من سنواتنا وهذا تكلف الظاهر ان الاقدمين ارادوا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر في الغالب لم يقصدوا التحديد عندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للحيوة وانهما لا يتزالا تنقصا بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامهما في حول الثمانين المائة وعشرين على حسب ضعف التركيب قوته وهذا في معظم المعمرين وفي هذه الامة مع جوار ان تتخلف البلاد والازمنة في طول الاعمار وتصرفها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما ابطال الشارح قول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرضه لافات استحالة الموت قبل مائة وعشرين ويستحيل للحيوة بعد هذا يصادم الاصل الشرعى لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب يمثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشوشات هـ بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو بالكسر النصب مصدر بمعنى اعطى والنصب لذا قالوا في قوله تعالى رزقناه رزقا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق هكذا اختاره البيضاوي مستندا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القران التكذيب فيه نظرا لان يصبح ومعناه وتجعلون شكر رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة اكل الدين بن محمد في شرح الكشاف اصلا مصدر بمعنى الاخراج وشاع في اللغة او لا على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاع لغة وشرعا على اعطاه الله تعالى الحيوان ما ينتفع به على ما اعطاه الله كاطلاق الخالق على المخلوق قال المصنف الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله ليلبغ الى الحيوان فياكله يشربه وانما سكت عنه لظهوره بالمقايسة اولان الاكل قد يطلق بحيث يشتمل هذا التعريف ما اخذ من المواقف او شرعية قوله تعالى وما رزقهم ينفقون اذا الماكول يستحيل ان ينفق ويحاج بان المنفق يسمى رزقا مجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قيل لم يذكر المكروه لانه في حكم الحرام قلت لاحاجة اليه لانه ليس بصدد الحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اي الرزق وعدل عن لفظ التعريف لانه انساب بالتعريفات اللفظية ولانه تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الآيات بما يتغذى به الحيوان ما كولا او مشربا بالخلوكة عن الاضائة او اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اي الاضائة معتبر في مفهوم الرزق وذلك لان سبب النزاع في المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرزق الى نفسه نحو هو الله هو الرزاق فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان



مما ساقه الله تعالى الى العبد واللازم باطل لان يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولا يلزم ان يكون اكل الحرام  
 معدن رافلا لا يقبح منه شيء والاكل يوجب بالكسب فظهر انه لو لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان  
 الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما الكسب بالادوية لا زوايا مضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في  
 ادخالها التعريف واعلم ان للشاعرة في تفسير الرزق اقوالا والذي ذكره الشارح هو الملامح الكلام المعنى فيما بعد فاحد هان  
 كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذي او غيره قال السيد السند هو من ذهب الاشاعرة وقال الامدي هو المعتمد خلافا  
 لمن خص بالتغذي واورد عليه اولابانه يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره بحوزان ينتفع  
 احد هما باللبن تطوكه والاخر شرها واجيب بالتزام لقوله تعالى وما رزقتموهم فيفقون لكن لا يلائم قول المص ولا يأكل انسان  
 رزق غيره التام ساقه الله الى الحيوان فانفع به فهو مختار الشارح في التهذيب هو الاول وفضل من لا شتمه على الاضافة  
 الثالث انه شيء يخص الله تعالى بالحيوان وممكن من الانتفاع به هو مختار البيضاوي وهو اعم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع  
 بالفعل ويرد عليه ان ما كولى الدواب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة للحرام ليس رزق لانهم فسروا تارة بملوك اى المجهول  
 ملكا والمجامل هو الله تعالى والتفسير مشتغل على الاضافة يأكله المالك او رزقيه او الفصوب والمسروق اذا اكلها من يملك شيئا  
 اخر دفعه ظاهر بان المراد مالك الماكول وثانيا خمر المسلم وخزيرة اذا اكلها وكذا خمر الكافر وخزيرة عند من يجعلهم مخاطبا  
 بالفريخ واجيب بوجوه احد هان المراد بالملوك المجهول ملكا بالاذن الشرعي ثانيا ان المعتزلة لا يسمون للحرام ملكا ثالثا  
 ان المراد هو الملك من حيث الاكل والنحر والخزير ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به  
 ذلك اى ما لا يمنع اكلها لا يكون الاطلا لا قلت يخرج مال المحبوس قلت هو ممنوع من اذاعتة لا من الانتفاع به تصرفه  
 فيه ليس انتفاعا بل اذلة ان قلت يدخل المباحات كحطب الصخر او مع انما تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و  
 يرده عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا لانه لا ملك لها مع ان كون الدواب غير رزق وقبح  
 باطل لغة وعرفا وشرعا لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها لان وقوع  
 ياكل للحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المغصوبة لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا واللازم باطل لوجهين احدهما  
 اجماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشرحه ثانيا قوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها لان وقوع  
 النكوة بعد النفي مع من الاستغرائية يفيد عموم الحكم لكل اية وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب عن هذا الوجه بوجوه الاول  
 انه تدساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عن كسبها فيندفع الايراد عن التعبير الثاني قلت مد فوع بصبي غمري بالحرام  
 ولم يبلغ حد الكسب الثاني انما انتص حيوانا لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال  
 عليه لان الرزق كل ما ينتفع به فكونه متمكنا في الرحم رزق له ثم اذا تولد فانتهى به الهواء للتنفس رزق واجيب بان الجنين  
 ليس اية في الارض والتنفس لا يسمى رزقا لغة وعرفا وشرعا الثالث انه منقوض عن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فما هو جوا بكر



فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالامام الرازي وغيره قرروا الكلام على وجه لا يندفع بهذه الاجابة وهو انه لو لم يكن للحرام  
 رزقا كان المتغذى بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشمعون مثلامر وقابالمأكول والثاني باطل لان  
 قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يدل على انه تعالى متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من المأكول  
 غير ومبني هذا الاختلاف اي ان الحرام رزق عندنا لمعتزلة على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه  
 ه رزق الله وحده قيل من عطف الازد على الملزوم وعند من عطف تفسيره لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان  
 العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستند الى الله تعالى اي منسوب اليه لا يكون قبيحا ومرتكبا لا  
 يستحق الذم والعقاب فهذه مقدمات ثلث الاولى ان الرزق مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان اكل الحرام معذب الثا  
 لثة ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدمتان الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فاثبتتها  
 المعتزلة فقالوا لو كان الحرام رزقا لم يكن عليه عذاب وانكرها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب ان ذلك لسوء مشابهة  
 اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة فهو من هذه الحيثية قبيح وانساقه  
 الله تعالى وبالجملة السوق حسن والسوق قبيح لما تقر من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومزادلة الواضحة على  
 ان الحرام رزق حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشجرة فلا اراني الرزق الا من وفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى  
 عليه وسلم لا اذ لك ولا كرامة كذبت اي عد الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزق مكان ما حل  
 الله لك من حلاله اراه ابن ماجه وكل من يستوفى في اي يستتم رزق نفسه خلا لا كان او حراما فاذا مات لم يبق من رزقه  
 شئ لحصول التغذي بهما جميعا تغليل لكون الحرام رزقا ولا يتصور اي لا يمكن ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره  
 رزقه لان ما قدس الله تعالى غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره والا لزم الجهل والعجز تعالى عز ذلك وهذا  
 وجوب وامتناع بالغير اما بمعنى الملك فلا يمتنع اي اذا فسر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع ان لا يأكل انسان  
 رزقه او يأكل غيره رزقه الحق عندي ان الرزق مستعمل بكل من تفسيره الاشاعرة والمعتزلة ومن الثاني قوله تعالى وما رزقهم  
 ينفقون والحمل على مجاز المشارفة مما لا ضرورة اليه بقى ههنا بحث الشعر لم يذكره المقم والسعرا بكسر تقدير قيمة الشئ طعاما او  
 غيره فان قل القيمة فهو رخص وان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة لانه اتفاق المتبايعين على  
 ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الاذخار والرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى  
 وان كان له في الظاهر اسباب واقعة باختيار العباد وعن ه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الكلام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى  
 ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلف في تفسيرها فقال بعض الاشاعرة الهداية خلق الطاعة في العبد والاضلال



خلق المعصية فيه بناءً على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين أن خلق الطاغية ينافي استحقات الثواب خلق المعصية ينافي استحقات العقاب ابن هوقيم ونسب الهداية ببيان طريق الصواب الاضلال بوجوده العبد ضالاً إلى غير ذلك من التاويلات الباطلة قال المصنف والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة ولا هتداء عند المشاعر لأنه الخالق وحده فتكون أفعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة او معصية وفي التقييد أي تقييد الاضلال و الهداية بالمشية اشارة إلى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لأنها في بيان الطريق عام في حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التقييد ضائعاً وقد اشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم إلى ان البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال أي اشارة أنه ليس الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً او تسمية ضالاً اولت المعتزلة الاضلال بوجوه احد ما أن همزة الأفعال قد تكون لوجدان المفعول على صفة كقول بعض العرب جارياً كما في فما جبنناكم وما لنناكم فما ابخلناكم أي ما وجدناكم على صفة الجبن البخل بمعنى قوله يضل من يشاء ويجده على صفة الضلالة فلا يلزم ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانياً من معنى تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى وجعل الملكة الذين هم عماد الرحمن اناثا أي سموهم اناثا للقطر بان لا قدرة لهم على جعل الحقيقي وهذا التاويل لقد ما للمعتزلة فدفعها الشارح بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك أي الوجدان التسمية بمشيئة الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شيء شاء ذلك او لم يشاء واما التسمية ففيها نظر كما يصح تعليقه بالمشية ويمكن للجواب بان قولك يسمى الله من يشاء بالاضال يفيد ان التسمية موكولة إلى محض مشيئة من غير نظر إلى وصف المسمى فيجوز ان يسمى العبد الصالح ضالاً وذلك باطل وقد يوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد الاضلال فهي مقيدة بمشيئة العبد لا بمشيئة الحق سبحانه ثالثاً ان الاضلال كناية عن منع الالطاف المجاذبة إلى الخير وادب عليهم ان المنع بخل فلا يجوز على اصلكم فاجابوا بان علم الالطاف المجاذبة لا تنفع فيهم ويرد بان يلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه اي اذا الاضلال هو التذويب والاضلال ويدفعه فوات حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خامساً ان المضل هو الشيطان ولكن نسب الفعل إلى الله تعالى مجازاً لأنه خالق الشيطان ويدفعه انه يلزم على اصلكم ان لا يخلق الشيطان لانكم لا تجوزون ان يخلق الله تعالى الضلال في مكلف واحد فكيف تجوزون خلق من اضل أكثر الخلق ثم اعترض على المشاعر بان لو كان الهداية خلق الطاعة لما نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا خالق عندكم غير الحق سبحانه مع انكم تقولون رسولها وكذا لو كان الاضلال خلق المعصية لم ينسب إلى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مجازاً بطريق التسيب فان من اقسام المجاز نسبة الفعل إلى السبب كقوله تعالى اذ انزلت عليهم آياتهم ايماناً نسبت الزيادة إلى الآيات مع انها فعل لله سبحانه لان الآيات سببها كما يسند إلى القرآن هدى للتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي وقد يسند الاضلال إلى الشيطان مجازاً لأنه السبب بايقاع الوسوسة كما اسند إلى الاصنام كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضلن كثيراً من الناس والمخلص اذ اسناد إلى القرآن والاصنام مجازاً باجماع الطرفين لان حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور الا من



فاعلم مخنار فكذلك الاستناد الى الرسول والشيطان الرجيم يكون مجازا ولما كان النقول عن كل من الاشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية اقوالا مختلفة اراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشائخ من الاشاعرة ان الهداية عندنا خلق الاهتداء والطاعة وهذا التفسير هو المختار اورد عليهم نحو قوله تعالى واما ثم قد يهدى فاستحبوا العمى على الهدى اذ لو كان الهداية خلق الاهتداء لم يتخلف الاهتداء عنها فاجاب بقوله مثل هذه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز يرسل من باب اطلاق المسبب ارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى ينزل لكم من السماء سرنا اي مطرا ينبت به الحبوب قيل وقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا اي مطرا ينبت منه القطن واجيب بوجه اخر وهو انه يحتمل ان ثم اذ امنوا ثم ارتدوا وفيه انهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لا خلق الطاعة لان العبد خالق الافعال عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك يا محمد صلوات الله تعالى عليه وسلم لا تقدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لانه صلوات الله عليه وسلم بين الطريق لكل واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بانه لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اي انك لا تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث ايدك بالمعجزات ودفع اذ لا بانه لا وجه في التخصيص بمن اجبت وربان ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم المشية في قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء والاية نزلت في ابي طالب كان عم النبي صلوات الله عليه وسلم وهو يجب اسلامه وكان ابو طالب يريه في صغره ويحفظه عن اذى قريش بعد النبوة وله قصبات في مدح النبي صلوات الله عليه وسلم وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه الاذعان والتسليم وترك ملّة الكفر كما يقول يا ابن اخي انت نبي صادق ولكني اخترت النار على العاص كما ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون رآه البيهقي في شعب الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا ذكره القاري الهروي مع انه تعالى اوصى الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب دعاهم الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى لان الدعاء انما هو لطلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم واورد عليه انه مصروف عن الظاهر عند اهل السنة ايضا اذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او التثبيت وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا فيه نظران البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة اما خلق الطاعة فهو مطرب في كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكر تفسير بعض الاشاعرة وبعض المعتزلة وهذا البحث المذكور في كتب الكلام ولل بعض من الفريقين تفسير اخر مشهور مخالف للاول والبحث فيه مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للمتقين فاشار اليه بقوله والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطرب ارادوا الايصال بالفعل واللام يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق وهذا التفسير يلائم التفسير الاول للاشاعرة اذ قلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الايصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدر الحق سبحانه واختياره فينا في



الثواب اجيب بان العبد عند هم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يد لهم الحق سبحانه  
لا يمكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالاً وظهيره الفرق بين هذا التفسير للعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول  
عندهم بخلق الله سبحانه يستحيل بذنه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة اول ان البلغاء  
يستعملون الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلوب  
معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهدى غير الاهتداء ومقابل  
الاول الاضلال وثاني الضلال ورد بوجهين احدهما انه لا فرق الا بالزوم والتعدي اعتبار الوصول في اللازم يستلزم  
اعتبار في المتعدي وفي الاستلزام نظراً دفعه بان لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال  
الثاني فعل فالاستلزام ظاهر ضرورة السيد السند بان يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانياً ان المقابل هو الضلال المبين لا  
مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخل في الهدى اجيب بان الكلام  
مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا لا يلائم ادخال الضلال  
في الهدى فعمل ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهره لا للتقييد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه  
هدى كما يمدح بكونه مهتدياً والمدح لا يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لا يستحق المدح واجيب اولاً بان التمكن  
من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه المذمة على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في  
نفسه فضيلة عظيمة دفع بانهم لا يفرقون في المدح بين هدى ومهتدى وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانياً بان  
غير المتفهم من الهدى انما لا يسمى هدى لان الوسيلة اذا لم تفض الى المطلوب كانت كالمعدوم وهذا الجواب للامام ودفع تارة  
بان الجواز خلاف الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال هدى الا لمن اهتدى بالاستقراء ولو كان مجازاً لزم وجود  
جواز الحقيقة له وهو مستبعد ومنع بان من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائر كثيرة الوجه الثالث  
ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كقولهم قطع فانقطع فكما ان القطع لازم للقطع  
فكذا الاهتداء والهداية اجيب بوجوه احد هان الزوم في المطاوع ممنوع لقولهم امرته فلم ياتم وهذا الجواب للامام ورد  
اولاً بان حقيقة الايتام صيرورته مأمور او هو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامتثال مجازاً ثم صار حقيقة عرفية وهو  
هذا المعنى ليس مطاوعاً ثانياً بان نادر واللجة في اللغة بالشواذ وثالثاً بان الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل اذا كان المفعول مجازاً  
لذا يلزم سقوط اختياره وثانياً انما لا نسلم المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هداة فلم يهتد في هداة مجاز من عدم الوصول هذا  
ما وردناه لتفخيذ الخواطر اما الجزم بالحق في نحو هذه المسئلة فذنه خطر الفتاد وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق يصل الى  
المطلب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل ويستدل عليه بقوله تعالى اما تمم فهدى عنهم فاستجوا العى على الهدى و  
هذا التفسير هو التفسير الاول للعتزلة او قريب منه لئلا احتج الفاضل الجبالي على من تفسير الاول للعتزلة بما احتج به صاحب الكشاف



على صحة التفسير الثاني لهم وذا من العجائب بقي ههنا بحاث الاول ازلت والسبب في اختلاف النقل عن اشاعة اجيب بان مرادهم من الاول المعنى الشرعي المستعمل في غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثاني المعنى اللغوي او العرفي ثم لا يخفى ان لاختلاف الاول كلامي مبنى على مسألة خلق الافعال واما الثاني فلغوي لا يدعوا اليه غرض شرعي بل مرجعه تتبع الاستعمالات ولا غرض للتكلم في البحث عنه لذا وافق بعض الاكابر فيه المعتزلة وعندى ان اول ما نشأ الخلاف الثاني هو من غلط الناظرين والكشاف فان الزمخشري اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازي في التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لابناء على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثاني للاشاعة كما ان الزمخشري اختار الالام في الحمد لله للجنس واختار بعض المفسرين هنا الاستفراق فزعم المتأخرون ان كون الالام في الحمد للجنس من ذهب المعتزلة والاستفراق من ذهب اهل السنة مع انه لا يتعلق بذلك شيء من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة هو ان الهداية الدلالة على الطريق وفي الهداية راه نمون فهو حقيقة في هذا المعنى ومجاز في الدلالة الموصلة فهذا مختار الامام الرازي وقال صاحب الكشاف بالعكس قال الزجاج والراحي موضوع للفقهاء المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا بأس على من يعتقد احد هذه الاقوال ان البحث في ترجيح بعضها على بعض في هذا الفن خرج عن القانون الا استطراد وان دعوى التحسين يوهن اسناد كالات المستدل من اى جانب كان البحث الثالث اسناد الشارح في شرح الكشاف ان الهداية متعد بنفها الى المفعول الثاني وبالي وباللام ومعناه على الاول الايصال وعلى الاخرين اراءة الطريق نحو اهدنا الصراط المستقيم والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم في الآية وزل عن الصراط المستقيم

بسم الله الرحمن الرحيم انه يجب على الله شيئا خيرا للمعتزلة اشجع اهل السنة بدرجة بعد اها ان استحق به ذلك الواجب  
 ذما كان ناقصا بنفسه مستكتم لا يفعل وهو محال وان لم يستحق الذم فلا وجوب ثابته ان الوجوب فرع للحكم ولا يحكم على الله سبحانه شيئا  
 ثالثا ان الوجوب الشرعي لم لان فرع التكليف والتكليف منه لا عليه كذا الوجوب العقلي لانه مبني على عقلية الحسن القبح فيه عندنا  
 نظر لان الحسن القبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققه صاحب الموائف وقد تقررت تنزيه الواجب عن  
 النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقيم العقل جدا يجب تنزيه الله الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المصنف وما هو اصله  
 للعبد فليس بواجب على الله تعالى خلا للمعتزلة ولهم فيه مذاهب اختلفوا فيها قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه انفع له  
 في دينه يلزم ترك الواجب في مزمات كما ذكرنا ثانيا لبعض معتزلة بصره قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب ان علم  
 انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب في مزمات صغيرا ثالثا للمعتزلة بغداد قالوا يجب الاصلح في الدين الدنيا بما معنى  
 ما هو الاوفق بالحكمة وتبين نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير المعذب في الدارين لكونه مشتملا على حكم عظيمة وان لم يكن اصلح  
 في حق هذا الكافر هذا المذهب لا يرد عليه شيء من المفسدات التي ذكرنا في ووافقه كثير من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكر



الشارح في بحث ارسال لرسول لكن الماتريدي يفرقون في اللفظ فيقولون بعث النبي صلى الله عليه وسلم واجب من الله لا عليه والا  
 اي لو كان اجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر والاخرة اذ العدم اصله من العذاب الدائم وان خلقه امانة طفلا  
 او سلب عقله ولما كان له تعالى منته على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اي الهداية والافاضة  
 اداء للواجب وفي التنزيل بل الله يمين عليكم ان هذا لكم للايمان وشكركم واجب اجتماعا وليد عليه ان العبد محموم ومثاب على  
 الطاعات الواجبة والجواب اولا الاستحقاق ممنوع عند تابل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بيان معنى اداء الواجب فعل ما يكون  
 تركه محالا وعدم المنته على العباد والاستحقاق على هذا ظاهر الخروج عن اختياره اعترض عليه بان الالب يكون له منته واستحقاق  
 شكر على الابن في شفقة عليه مع انه لا اختيار له في الشفقة اجيب بانه ممنوع بل المنته في الخدم من الاختيارية ولما كان امتثانه اي  
 وضع المنته على النبي صلى الله عليه وسلم فورا امتثانه على ابي جهل هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالى بكل منها غاية مقدرة من  
 الاصل له اذ من هبهم ان كل ما قد الحق سبحانه عليه من الاصل فهو واجب ولما كان السؤال العصمة عن الذنوب والتوفيق على  
 الطاعات وكشف الضرر اي الشدة والبسط اي سوال الكثرة في الخصب والرخاء وكلمة في متعلقة بالبسط اي كثرة الخصب والرخاء  
 معنى اسم كان معرانه قد ثبت سوال هذه الامور عز الله سبحانه في الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جاء تعليم سوال  
 ببعضها في القرآن لان ما لم يفعله الحق سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد فهو مفسدة تفتح اليهم  
 اي فساد او محل فساد ضد المصلحة له اي لكل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى ولما بقي في قدرة  
 الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شئ اي لا يقدر الحق سبحانه ان يفعل باحد منهم خيرا اذ قد اتى بالواجب اي بجميع ما يجب عليه  
 من مصالحهم اذ لو كان شئ منها باقيا في قدرة ولم يفعله كان تركا للواجب فيلزم ان تكون مقدراته متناهية وهو محال و  
 لعبي بفتح اللام والعن وسكون الميم واللام للقسم والعمر هو الحيوة مبتد محذوف الخبر اي حياتي مقسم به هذا القسم عجيب  
 من الشارح فان القسم بغير الله تعالى حرام وزيادة الترجيح ان يقال اراد الالهة بخالق عمره اقلت كيف حلف الله سبحانه بالشمس  
 وضحي والليل والنهار اجيب اولا بانه لا يسئل عما يفعل وثانيا بانه على الخذف اي خالية باذن بالكسر مفسد هذا الاصل اي  
 القاعدة اعني وجوب الاصل بل الاصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى اي اظهر من ذلك ان كان  
 ذي الاحصاء ولا يعبد ان يتضمن الفعل لتفضيل لفظ البعيد ويكون من متعلقيه فالمعنى اظهر بعيدا من الخفا و اكثر بعيدا من الاحصاء  
 وقد ذكر في شرح المقاصد مفسدة كثيرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر في النار لان الاصل الخروج لا بل عدم الدخول  
 ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد الاف سنة ليزيد اعمال خيرة ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي ما ناكثا لان  
 طول عمره زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخلق ابليس لانه مبدا الشر والقبائح في العباد وذلك اي ظهور مفسداتهم وكثرتها  
 لقصور نظرهم في المعارف الالهية جمع معرفة اي لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا محال صفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد  
 في طبائعهم كقولهم يجب على السيد ان يفعل بعبده ما ينفعه ولا يضره وغاية متشبهتهم اي اقوى دليلهم وهو اسم مفعول او



طرف من التثبيت وهو التمسك والالتصاق بشئ في ذلك في وجوب الأصلح ان تركه الأصلح يكون بخلافه وبفتحيتين  
 اي جهلا لانه ان تركه مع العلم بكونه اصلح فيجمل او يدانه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق للمانع المراد بما هو ما يعتقد الناس  
 مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال انه قد ثبت بالأدلة القاطعة كونه ضد البخل اي  
 كونه للمانع وحكمة علمه بالعواقب اي بان عاقبة هذا الامر خير وهذا الامر شر يكون محض عدل وحكمة بخبر ان اي اذا كانت  
 الشئ حق الشخص الحكيم فمنعه عن رجل لاحق له فهذا المنع عدل وحكمة ولا بخل وجمل فكذا فيما نحن فيه اما كون المنع  
 عدلا فلانه تعالى انما منع حقا لاحق العبد اذ العبد لا يستحق شيئا بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا بخل اذ البخل  
 هو ان يمنع الغني حق الفقير الثابت في مال واما كونه حكمة فلان حكيم واسر الحكمة تعالى وعلمه بالمصالح اجل اعلى وادق  
 واخفى من ان تذكرها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها في نفسها وملخص الجواب ان فعل الله تعالى كل  
 حكمة ومصليحة وان لم نعرفها فيجوز ان يترك الأصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترتيب  
 شريحيب ان يعلم ان هذا الجواب مبني على تسليم الحسن البقر العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية اما على طريق  
 الاشعري فالجواب انه لا يقهر من الله شئ وانما اختار الشارع الاول لانه اقرب الى المعقول واخبر بعض المعتزلة بان الفعل يجب  
 عند جرم القدرة والداعي اليه انتفاع المانع اجيب بان هذا وجوب الفعل عن اي لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه  
 انما النزاع في وجوب الفعل عليه اي استحقاق الذم على الترتيب ثم لبيت شعري الشعر بالفقر العلم وخبر لبيت محمد بن اي لبيت  
 على حاصل نظاهر هذا التركيب التمني كحصول العلم لنفسه والمطلوب منه تعريض المخاطب بان لا يعلم ما معنى وجوب الشئ  
 على الله تعالى استفهام اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظم لانه تعالى منزلة عن ان يذم او يعاقب اما العقاب  
 فلانه غير منصوص وهذا باتفاق الطرفين واما الذم فلانه المالك فله التصرف في ملكه كما شاء وهذا مبني على ان الحسن البقر شرعيان  
 لاعقليان ولي ديان السيد لا يملك قتل عبده والجواب ان هذا للبقر الشرعي وايضا ليس ما لبيته كما لبيته الحق سبحانه ولا لزوم  
 صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن اي لا يقدر الله سبحانه من الترتيب بناء علة لعدم التمكن على استلزامه اي الترتيب محالا من نفسه  
 او جهل او عيب او بخل ونحو ذلك من النقائص لانه اي حمل الوجوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار اي كوز الصانع  
 مختارا لان عدم القدرة على ترك الفعل اضطراره هو منزلة عز ذلك وميل الفلاسفة الظاهرة العوارض بقر وقد يضم لبيب  
 والنقصان اي الفلسفة التي عيدها ظاهرا اي قول بلا لياج وهو مذهب الفلاسفة الباطل باجماع الاشاعرة والمعتزلة والمخضر  
 ان للوجوب معينين شرعي وعقلي الاول غير منصوص في الله سبحانه الثاني مذهب فلسفي فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه  
 وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجوه احد هان معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترتيب فهذا معنى ثالث  
 قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية ودفعه بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الأصلح لاستلزامه  
 المحال ان جاز بالنظر لنفسه فهو كقول الفلاسفة ان العالم لا يرد لانه تعالى لا يشتمل على المصالح وان كان ممكنا في نفسه عندي



ان بين القولين فرقا وهو ان الفلاسفة لا يجعلون للصالح واعية الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان الصالح  
 وواعى عندهم وايضا لا يخفى ان المنكر من الفلاسفة انما هو الايجاب الثاني لوجود القدر والاختيار ووجوب الصدق للعرض  
 لا يتلزم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى بافعاله لا ينافي اختياريه فيها ثانيهما ان المعنى انه يفعل البتة ولا يتركه ان جاز  
 الترك كما في العاديات فانا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهبيا في هذا الا ان مع انه جازر وهذا تاويل متأخرى المعتزلة فعلى  
 هذا ليس شئ من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الاخر كما يقول الفلاسفة وبان لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت  
 لكن العادى اقرب للممكنات الى الواجب لا شتر كما في جزم العقل بوقوعهما ثالثهما ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى  
 الوجوب استحقا وتاركه الذم عند العقل -

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في المعاد قال المص و عذاب القبر مبتدئ والخبر ثابت والاضافة بمعنى في وتيل عذاب  
 اهل القبر على حذف المضاف والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء كان الميت مقبور ام لا وانما اضيف  
 الى القبر نظرا على الغالب للكافرين الصحيح ان عذابهم غير منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالا حاديث وذكر النفسى في بحر الكلام  
 ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان وليقبض عصاة المؤمنين قال النفسى في بحر الكلام المؤمن  
 العاصى يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها تم لا يعرج اليه يوم القيمة انتهى وقال السيرطى هذا يخرج الى دليل  
 قلت السيرطى اعرف من النفسى بالا حاديث والاشارة في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سأل جبرئيل وميكائيل في  
 الرؤيا عن رجل يدعى اسير فحجرا فقالا انه الرجل ياخذ القرآن فيؤفضه فينام عن الصلوة المكتوبة يفعل به هذا الى يوم القيمة ثم اه  
 البخارى حصر البعض لان منهم من لا يد الله تعذيبه فلا يعذب فمنهم الشهداء فمن مقداد بن معد يكرب قال قال رسول الله  
 صلى الله عليه وآله وسلم للشهيد عند الله ست خصال ينظر له في اول وقعة مزدحم ويرى مقعدا من الجنة ويجاز من عذاب القبر  
 للحديث بحراه الترمذى وعن خالد بن عرفطه فرغوا من قتله بطنه لم يعذب في قبره ثم اه ابن ماجه وعن انس فرغوا من مات يوم  
 الجمعة وفي عذاب القبر ثم اه ابو يعلى وعن ابن مسعود قال من قر تبارك الذى بيده الملك كل ليلة منع الله بها عذاب القبر  
 ثم اه النساءى وتنعيم اهل لظاعة في القبر بما يعلمه الله ويريد به الجار متعلق بالعذاب والتنعيم اشارة الى ان هذا الاعتقاد  
 المجل كافي واما البحث عن كيفية تغيرها فغير لازم لغرضه وتتم ويجوز ان يتعلق بالتنعيم فقط رفعا للاستبعاد فان الوهم قد يستبعد  
 من تنعيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تالمها كما يحضر التنعيم في الاكل والشرب ونحوهما وهذا اى ذكر العذاب والتنعيم معا اولى  
 ما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بنا رعدة للاقتصار على ان النصوص الواردة فيها اكثر  
 وذلك لان الوعيد المنع في الدعوة والزجر وعلى ازعامة اهل القبر بتشد يد الميم اى اكثرهم كفارة عصاة والتعذيب بالذكر  
 اجد اى التيق هذا دليل المقصرين وانما كان ما فعله المص اولى لان الاقتصار على احد القسمين في مواقع البيان قد يره نفى القسم  
 الاخر ولان المشرع هو اعتقاد العذاب والتنعيم معا ولان عرف الشرع غالبا جمع البشارة والانهاد ولان التنعيم حال الانبياء عليهم السلام



والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره وسؤال منكر ونكير منكر بفخر الكاف كما في القاموس اسم مفعول من انكره اذا لم يعرفه ونكير فاعل بمعنى مفعول اي من لا يعرف قال الحكيم الترمذي سيما بذلك لان خلقها لا يشبه خلق الانسان لا البهائم ولا الهوام وليس في خلقتهما السر للناظرين وزعم ابن يونس من علماء الشافعية ان اسم ملكي المومن مبشر وبشير وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الليثي احد عظماء الشافعية والذي يشبه ان يكون ملائكة السؤل جماعة يسمى بعضهم منكرًا وبعضهم نكيرًا فيبعث الى كل ميت اثنتان منهم كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين يدخلان القبر عقب الدفن اذا رجع الناس عنه كما في الحديث انهما اسوان يجران اشعارهما كان اصواتهما الرعد العاصف وكانا بينهما البرق والخاطف رواه البيهقي في مسئلان العبد عن ربه عن دينه عن نبيه وقال السيد ابن شجاع هو احد اعظم علماء الحنفية ان للصبيان سؤالا قال القرطبي يكمل لهم العقل ويهيمون الجواب و قال الضحاك بن مزاحم يسألون عن الميتاق الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هو كما بان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على صبي وقال اللهم فقه العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف ونسب الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو الصحيح الصواب وبه افتى شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال للنفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سؤال منكر ونكير وكذا الا نبيا عند البعض والصحيح خلافه قد صح انه لا سؤال لبعض صلحاء الامة فالنبي اولى فعن ابوامامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابى في سبيل الله امن الله ففتنة القبر رواه الطبراني وعن ابي عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا وقاه الله من فتنة القبر رواه الترمذي وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن به ودينه بل عن حال امته وهذا غير بعيد لانه ليس فتنته ثابت كل من هذه الامور يريد تصحيح وقوع ثابت خبرا عن ثلاثة امور بان الضمير المستكن فيه راجع الى كل واحد منها لا الى مجموعها كقول والده ورسوله اسحق ان يرصوة بالذلائل التعمية اي المسموعة من الشائع وهي الآيات والاحاديث لانها امور ممكنة غير مستحيلة اخبرها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان الامر الممكن الذي اخبر به الشارع يجب الايمان به من غير تاويل واما الامر المحال فالنص الواضح في ما اول مصرّف عن الظاهر والنصوص الموهمة لا تثبت جسمية او جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانها ما ولاة بالقادة وقوله الرحمن على العرش استوى فان الاستوى ما اول بالعظمة التامة والقاهرة القاهرة لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفها على ما نطقته به النصوص قال الله تعالى النار مبتدء والنار يعرضون عليها والضمير كمال فرعون اي يجرقون بها من قولهم عرض الاميرك الاسارى على السيف اذا قتلهم غد او عشيا اي اطل النهار اخره وهذا محتمل ان يكون عبارة عن الدمام ويجوز ان يكون على حقيقته ليكون عذابهم في غير هذين الوقتين بنوع اخر غير النار عن ابي هريرة انه كان يقول في اول النهار ذهب الليل وجاء النهار عرض ال فرعون على النار في العشي جاء الليل ذهب النهار عرض ال فرعون على النار فلا يسمع صوت احد الا استعاذ بالله من النار رواه البيهقي وعز الامام الازاعي احد اعظم السلفان رجلا سالكه بعقلان على ساحل البحر فقال ان انزى طير اسود اخرج من البحر ففوق عند العشي بيضا قال في حواصلها ان فرعون يعرضون على النار فخرقها ونسود ريشها ثم تقوى الى اوكارها



ويوم تقوم الساعة أي القيامة سميت ساعة لانها مع طول زمانها كساعة عند الله سبحانه اعلان بعث الموت يقم في ساعة أحد  
 والظرف منصوب بحذف أي يقال ادخلوا قبر الامام نافع وحمزة وحفص بقطع الهمزة من الادخال والظاب للملكة قرء  
 الاكثر وبوصلها من الدخول والظاب لال فرعون ال فرعون مفعول به على الاول ومنادى على الثاني اشد العذاب عذابا  
 اشد من عذابهم قبل الساعة اواشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالطوفان نادخلوا نارا و  
 الاستدلال بها من وجهين احدهما ان الفاء للتعقيب بلاهمله تانيهما ان لفظ الماضي يدل على سبق الادخال على نزول الآية  
 اما الجواب عن الاول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة الى زمان الآخرة او الى الله تعالى فلم يعتد به عن الثاني بانه  
 من قبيل قوله تعالى نفخ في الصور فتأويل الحاجة اليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام تنزهوا اي تطهروا واصله طلب  
 التزاهة وهو النظافة عن البول وهذا بالتحريز عن حق الامكان وغسل ما اصاب منه فاعامة عذاب القبر منه عامة الشيء  
 بالتشديد اكثره والحديث سراه ابن ابي شيبه وابن ابي الدنيا عن ابي هريرة في بلفظ تنزهوا ومن اشد ما ورد في هذا  
 الباب حديث سعد بن معاذ في سيد الانصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فرحا بروحه وفتحت له ابواب السماء ونزل  
 على جنازة سبعون الف ملك وحملت جنازة ونزل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قبره وبالجملة مناقبة كثيرة ومع ذلك ضم  
 القبر حتى اختلف اضلاع من اصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدر للسيوطي وقال عليه السلام قوله  
 تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت اي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الامر وثابت في قلوبهم على بسبيل  
 اليقين بلا نظر وشك وهذا القول هو التوحيد تصديق النبي عليه السلام في الحية الدنيا اي في القبر عند سوال منكرو  
 تكبر وفي الآخرة عند سوال الموقف وقال بعضهم في الحية الدنيا اي عند فتنة الكفار فقد عذب الكفار كثير من المؤمنين  
 المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم او هو الختم على الايمان وفي الآخرة اي في القبر لانه اول منزل من منازل الآخرة واخر منزل  
 من منازل الدنيا فيصير اعتبار من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر اي نزلت في شأنه وهذا يعم الخلاص منه و  
 الوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن احوال القبر من ذكر الخاص والمراد العام اذا قيل بدل من عذاب القبر بدل  
 اشتمال له اي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول رب الله في الدنيا الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم سراه  
 الامام احمد والبيهقي بسند صحيح عن ابي سعيد الخدري وابن حبان والحاكم عن ابي هريرة وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير  
 من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبر صاحب يدفن فقال ستغفر الصالحين  
 واسئل الله التثبيت فانه الآن يسئل سراه البيهقي وقال عليه السلام اذا قبر الميت ما ضي مجهول بالتخفيف اي وضع في القبر  
 اتاه ملكان اسودان ازرقان بتقديم الزاء المعجمة على الراء المهمله من ازرقة بالضم وهي بالفارسية كبوي والمراد زرقه العين  
 وهذا اللون فيها اهيبي قيل العرب تصف العدو بزرقه العين لان الروم كانوا اعدائهم وهم زرق يقال لاحدهما المنكر والاخر  
 النكير فيقول لزم ما كنت تقول في هذا الرجل الاشارة اما لخص النبي صلى الله عليه وسلم في الاذهان اولانه ينكشف صوتة على



الميت والاول فخر الشيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال الشيخ محي الدين صاحب الفتوحات ان الاشارة بهذا الرجل من غير وصف الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول اي في الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسر مجهول اي يوسع له في قبرة سبعون ذراعاً في سبعين اي طولاً وعرضاً والمراد حقيقة سبعين او المبالغة والسعة وجاء في بعض الاحاديث يفسر له مد بصره اي ما يبلغه بصره ولعل هذا بتفاوت الاستخفاف قد يستشكل هذا من حيث النظر العقلي فيقول يجعل الارض التي حول الحفرة كالهراء في بصره وعندئذ لا دليل على استحالة كون اللحد سيعاً على الميت مع ضيقه بالنسبة الى غيره كالحال في قصر الزمان وطوله بالنسبة الى شخصين ثم ينزل فيه فيقال له نعم اي استرح فيقول يرجع الى اهلي فاخبرهم اي ابشرهم باذن الله تعالى غفر لي فيقولان له نعم كنومة العروس بفتح العين جديد العهد بالكاح ويطلق على الزوج والزوجة الذي لا يوقظ الا يقاظ بيداً كركن الاحب اهله اليه وهو عرسه حتى يبعث الله من مضجعه ذلك اي لا يزال في القبر منقماً حتى يبعث والمضجع موضع النوم وان كان منافقاً قال سمعت النابغة يقولون قولاً من انكار نبوتهم وتكذيب بينة نقلت مثله لا ادري ما هو الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التسمى عليه الا لتيام فرايم آمدن فيلتم عليهم حتى يختلف اضلاع جمع ضلع بالكسر وهو بالفارسية يهلو واختلاف الاضلاع ان يصير اليمنى منها يسرى واليسرى منها يمنى فلا يزال فيها اي في الارض معذباً حتى يبعث الله من مضجعه ذلك رواه الترمذي وابن ابى الدنيا والبيهقي وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التي يقف فيها الماء وينبت بها النبت والاشجار بالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع او حفرة من حفر النيران الحفرة بالضم بالفارسية مغاك كاويد والنيران بالكسر جمع نار وورده بلفظ الجمع بخلاف الجنة فهو يلا والحديث رواه الترمذي عن ابى سعيد والطبراني عن ابى هريرة ثم الحديث محمول على ظاهره عند المحققين وقد شوهد الرجمان والياسمين في قبور الصالحين والنار في قبور غيرهم وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى في حال القبر وفي كثير من احوال الآخرة كالبعث والحساب والصراط والمخوض والشفاعة متواترة للمعنى وان لم يبلغ احادها بمد الهمزة على افعال جمع احد اي لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها حد التواتر وبينا ان تواتر الخبر اما لفظي وهو ان يكون اللفظ منقولاً بعينه كالقرآن المنقول بلفظ المتفق عليه بين الرأى واما معنوي وهو ان يكون الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مراداً بالاحاد بلاتواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظها مراداً بالتواتر كحادثم والتواتر المعنوي ايضا حجة كاللفظي فان الخبرين خبرنا بوجوه تغلذ بالفاظ مختلفة افاد اليقين معناها المشتركة ثم قد وردت احاديث عذاب القبر وسؤاله عن جمع عظيم من الصحابة فمنهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء بن عازب والبراء بن عازب واثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبد الصامت وعبد الله بن سريحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة وابو الدرداء والزهري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ثم في عندهم اقوام لا يحصى عددهم وقد الف جلال الدين السيوطي احاديث القبر والآخرة في كتابين شرح الصدور في احوال القبور والبدن الساخرة في احوال الآخرة ومن وجد هماً وجد الجحائب بقي ههنا



مسئلتين العلم بها وهو ضغط القبر وقد دل الحديث على انها تم للطبع والعاصي فعز عائشة رضوان الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم  
قال ان للقبر ضغط لو كان احد اجرامها لجا سعد بن معاذ ثم اجمد عن ابى ايوب ان صبياد فن قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
لو انت احد من ضمة القبر لانت هذا الصبي واه الطبراني بسند صحيح وقال القاسم الصعدي لا يجن من الضغط صالح ولا طاهر غير الكافر  
يدم له الضغط والمؤمن يضغط في اول نزول القبر ثم يفسح قبره وقال للحكيم الترمذي ما من احد الارضية قصص من الطاعة فجدت  
الضغط جزاء لذلك غير الانبياء فلا ضغط لهم وعز عائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكروك وكبير وضغط  
القبر ليس ينفعني شئ قال يا عائشة ان اصوات منكروك وكبير في اسماع المؤمنين كالاثر في العين ان ضغطت القبر على المؤمنين  
ككافة الشفيعه يشكر اليها الصديق فتغير راسه ثم ارقب امره اليه في وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض بالجر عطف على  
المعتزلة وهم قوم يفضرون الخلق ما الثلاثة وسما بذلك لان زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم اشرب الخلافة و  
بايعه الناس فجلوت عساكر بني امية يحاربونه فقال له قوم تبرأ من حب ابى بكر وعمر حتى تنصرك فقال لا اتبرء من زبير  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفضه اى تركه حتى اخذته الامراء وقتلوه وقيل سمو بذلك لانهم رفضوا دين الحق لان الميت  
جماد بالقر لا حيوة له ولا ادراك تفسير للجناد فتعذيب محال فالنصوص الناطقة به ما ولته واجاب الصالحى من المعتزلة وبعض  
الكرامية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حيوة وقال المحققون هذه سفسطة واراد عليهم ما ترى  
من تسليم بعض الاجزاء الا شجار على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان من هلك ايمهبط من خشية الله فلا يبعد ان يخلق الله سبحانه  
في الجاد ادراكا يكون سببا للتلدخ والذم واجب بان يكون شرا حيا لا جمادا وليس الحيوة منحصرة فيمن يفعل الافعال الاختيارية  
والجواب ان يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت او في بعضها نوعا من الادراك والحيوة مغاير لهذا النوع الحاصل  
قبل الموت قد ما يدرك الم العذاب اولدقة التعويم وليس هذا بعجب بل قد شهدت النصوص بحيرة ما تسميه جمادا قال الله تعالى  
وان من شئ الا يسبح بحمده واما تسميته اجمادا وامواتا فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا ادراك الالم واللذة لا يستلزم  
اعادة الروح في البدن هذا جواب اشكال اوجزة المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يد وقون فيها الموت الا الموت الاول اذ لم  
اعيد المرء في القبر ليجب ان يد وقوا موتا ثانيا قبل البعث وحاصل الجواب ان المستلزم لاعادة الروح انما هو الحيوة الكاملة واما  
ادراك الالم واللذة فيمكن ان يحصل باحدى تعلق الروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء السابعة او محبوسا في سجين وشبهها  
هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندى في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة  
بان المرء يعاد في الجسد عند السؤال فالجواب بانكار الاعادة غير موجب قد اجاب المشاخر من هذه الآية بوجوه اخر احدها  
ان حيوة القبر ان كانت عند السؤال باعادة الروح فهي حيوة ضعيفة تجاز ان لا يبسى زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر ظاهر  
التبريد على ان المرء تدخل ونصف الجسد الا على ثابته ان الموت الحاصل بعد اعادة الروح منذ جرد في الموت الاول ثالثها ان الضمير  
للجنة والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليل بالمحال فالمعنى لو امكن في وفهم الموت الاول في الجنة لذاقوها لكنه غير ممكن



فلا مروت في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يتلزم إعادة الروح في البدن اشارة الى دفع اشكال آخر للمعتزلة وهو ان القول بحياة الميت سفسطة للفرق البديهي بين الحي وبين الحيوان ان الحيوان انما هو الحيوان التي للميت ليست كحيوة غيره باعادة الروح في الجسد اعادة كاملة ولا يتلزم ان يتحرك ويضطرب من الالم او يرى اثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغربي في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه بجواب عن الاشكال للمعتزلة وحاصله ان الانبياء الميت معذب باننا نحكم بعذابه سفسطة لاسيما في ثلثة اشخاص اعدام الغربي لان الاحراق في الماء البارد غير معقول الثاني من اكل السباع اذ لو عذب بها لاخترق بطونها الثالث المصلوب لا يزال في الهواء يراه ويشهده الناظرين بلا سوال وضيق مكان وعذاب حاصل للجواب ان الله تعالى على كل شئ قدير وانما لذلك الالم خلق الله سبحانه اذ رآه فينا فيجوز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر بالحضر من ذلك وكما ان صاحب السكتة حتى ولا يدرك حقيقته ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته يفطن ان هو الملك العظيم والبر والثناء للباقي وذكره بعد الملك ترقيا في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلي والملكوت العلوي وقيل الملك المحسوسات والملكوت ما غاب عن الحس كالملائكة والارواح والجن وغرائب قدرته وجبروته يفطن من مبالغة الجبر وهو العظمة لم يتبع امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم ان لما كان احوال القبر مما هو سفسطة بين امر الدنيا والاخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افردها بالذكر اي ذكرها على نسق مغاير لنسق بعدها من احوال المحشر ثم اشتغل ببيان حقيقة المحشر تفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف تفسيرها الكتاب والسنة القران والحديث فتكون ثابتة وصرح المصريح حمله بحقيقة كل منها على حدة مع انه كان يكفيه ان يقول البعث والوثن والكتاب السوال والحوض والصراف والجنة والنار حق تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه الاعتناء كوشيدن فقال و البعث هو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يخرج اجزائهم الاصلية ويبعد الارواح اليها اختلف في الاجزاء الاصلية فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الروح او الاوقيل هي المتكونة من المنى وقيل التراب الذي يعجنه الملك بالمنى وفي الحديث ما من مولود الا وقد خر عليه من تراب حفرة رآه ابراهيم وقال عبدالله بن مسعود الصحابي ان الملك الموكل بالرحم ياخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة رآه الحكيم الترمذي وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يفندى ويقابلها الاجزاء الفضلية لها بالذات وهو الظاهر من كلام الشارح وتحقيق هذا المقام ان انرى بدن احدنا يزيد بالسم ينقص بالذبول مع اننا نقطع بان الشخص باق في الحالين فهذا يدل على ان في بدن اجزاء باقية في الحالين محفوظة عن الزيادة والنقصان فافطت حقيقة هذا البدن في الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ما هيتهما وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يخشون باجساد عظيمة بل المسلمون ايضا على متين ذراعا كادم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه وللجواب سيأتي ثانيا ان يجوز ان يكون المصطلح لاهوية البدن هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يجاب باننا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيرا ما يكون الحاكم به جاهلا لوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابى بن خلف الكافر جاء بعظم



رميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن تدعى انشاها من العدم فهو قادر  
 اجزاءها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اى غير المتجددة للتاويل الناطقة بجسار الجساد وهي كثيرة من الكتاب الاحاديث  
 وهذه اجازات شريفة وهي زلائمة اختلاف في كيفية الافناء والاعادة على ثلاثة مذاهب الاول الزلائمة وتفريق اجزاء الاجسام و  
 الاعادة جمعها مستدلين اولا بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارفكيف يحيى الموتى فامر بان ياخذ اربعة من الطير ويقطع اجزائها  
 ويفرقها على الجبال ثم يدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعادت طير او ثانيا بقصة عزير عليه السلام مر على قرية هالكة وقال كيف  
 يحيى الله اهلها فامات الله تعالى وحجارة ثم بعثه بعد مائة عام فرأى عظام حمارة يخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى نام حيا و  
 ثالثا زلائمة تعالى سمي الارض اليابسة ميتا وسمى انبات النباتات عليها اجزاء لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون للنشور على هذا  
 المذهب اعادة للمعدوم الثاني الزلائمة اعدام الاجسام والبعث ايجادها ثانيا مستدلين اولا بقوله تعالى كل من عليها فان ينفى وجه  
 ربك وثانيا بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه تقرير الاستدلال بهما انه لو بقيت الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثا بقوله هو الاول الاخر  
 اذ لو بقيت الاجزاء لم يكن اخر كل شئ ولا ينبغي ان يكون الاخرية كالاولية وراعا بقوله كما بدنا اول خلق نعيده وكان ابداء من  
 العدم فكذلك الاعادة ثم اختلف هو كذا في كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين للجهر يحتاج في وجوه الازواج الاعراض فاذا المر  
 يخلق الله في نوعا منها انعدم وقال الكعبي لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الكون فيندم وقال ابو هذيل  
 العلاف كما انه قال له كن فكان فكذلك يقول ان فيفنى وقال ابو علي الجبائي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض فيفنى وقال لقاضي ابروكر  
 الخازن المختار فيفنى الاجسام بلا واسطة خلق عرض اعدم خلقه الثالث التوقف وهو مروي عن امام الحرمين هو مختار الشارح في  
 بعض مصنفاة واختار في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعادة المعدوم وانكوه الفلاسفة اما الطبيعيون  
 منهم فرموا ان النفس الناطقة تقضى بالموت لانها المزاج المعتدل او الدم الصالح او الاخلاط المعتدلة او البخار اللطيف الناشئ من  
 القلب فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب واما الالهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد لا تقبل الفناء والحشر  
 عبارة عما يجري عليها من الفرح والنعم بعد مفارقة البدن فانها ان كانت كاسية للكلمات العلمية والعملية اتصلت بالقول المجردة  
 النبوية وشرفت بقرب الحق سبحانه فخرجت بذلك ويتصور كمالها فرحا شديدا وذلك هو الجنة وان كانت كاسية للشرف رعدت  
 عن عالم القدس وانعمت بذلك ويتصور نقصاناتها عظيما وذلك هو النار زعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الاثار والاشجار و  
 الحق العيون والقصور للسعد والنيران والحيات والقنارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحاني تقريرا الى افهام عوام الامة  
 واهل السنة يكفرونهم بذلك لان تاويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالي وصد الشريعة  
 للتحفي الى اثبات الحشر الجسماني والروحاني معا لا باس في ذلك شرعا ومن عجائب القرآن انه ناطق بهما معا العبارة واحدة وهذا  
 احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدوم اختلفت العقلاء في اعادة المعدوم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض  
 المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد اعدامها



واستدل المجنون بان الامكان الذاتي لا يزول والاصار الممكن محال ويجاز انقلاب الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذه سفسطة واستدل المنكرين بوجوه احدها ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بامكان العوج واجيب اولا بالمعارضة وهي ان المعدوم يمتنع الحكم عليه بامتناع العوج لما ذكرتم واورد عليه بان في تاويل حكم سلبى فلا يستدعي وجوه الموضوع بخلاف الحكم بامكان العوج فهو ايجابى فيستدعي عدمه اولا باننا اول امكان العوج وبسلب الامتناع وثانيا بالنعص وهو اننا نحكم على معدومات احكاما صادقة نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن سيبلد يجوز ان يتعلم وثالثا باننا لا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل يشير الى اسكندنافلاطون اشارة لا شك فيها وايضا باننا نحكم على الموجودات بانها يجوز عوجها بعد فناءها فلا يكون حكما على المعدوم الوجه الثاني انه لو لم يعد الوقت الاول فلا إعادة للمعدوم بعينه كالوقت من العوارض المشخصة وان عاد فالمبدئ والمعاد واحد هذا محال واجيب اولا بان الوقت ليس من الشخصات والا لكان زيد اليوم غير زيد للذي كان امس كان بهمن يار الجوسى تلميذ ابن سينا يزعم الوقت مشخصا وابن سينا ينكوه فقال له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم من جوابك لاني الان غير الذي باخثك وانت غير من باخثني فسكت وعاد الى الحق وثانيا بعد تسليم اعادة الوقت از المعاد في الوقت الاول انما يكون مبتدئا لو لم يكن مسبوقا بحدث اخر اما اذا كان مسبوقا به كان معادا لا مبتدئا وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقول لان المحشورين كانوا اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئا واحدا لعدم انخفاض الذات حال العدم واجيب بانها محفوظة في العلم الالهي فالصورة الثابتة في العلم هي الرابطة بين وجودي المعاد وبما يصح الحكم بان هذا المعاد عين ذلك المبتدئ وبهذا يظهر جواب اخر عن الوجه الاول ايضا الوجه الرابع لو اعيد للمعدوم بعينه للزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولا يمكن التخلل الا بين المتغايرين واجيب اولا بان في الحقيقة تخلل زمان العدم بين زمان الوجود ولا محال فيه ثانيا بانه يجوز التميز بين المبتدئ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقاء الشخصات في الحالين فلا يلزم التخلل بين الشيء الواحد من كل وجه فنع باننا نميد فع التخلل بين الشخص الماخوذ بجميع العوارض وبين نفسه الماخوذة بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين الشخصات ونفسها وثالثا بان لو تم لامتنع بقاء شخص زمانا بوجود الشخص في طرفي هذا الزمان فيلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه فنع بان التخلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقى مستمر الوجود وهو اى امتناع اعادة المعدوم مع انك لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتقد به بل كل دليل لهم عليه فخذش و الجملة خبر لا غير خبر هو ما بينهما حال من المستكن في الخبر بالمقصود وهو البعث لانه لا ندعى الايجاد وبعد الاعدام حتى يضرنا امتناع اعادة المعدوم لان هردنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اى ليس هذا الجعم والاعادة من قبيل اعادة المعدوم وان سميت هوها اعادة المعدوم فلا يخاد لكم في التسمية فمورها ما شتم ونظير لك ان عمرضى الله تعالى عنه طلب الجزية من بنى تغلب قالوا لا نعطي الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة فقال هذه جزيتكم فمورها ما شتم وبهذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اى الفلاسفة انه لو



أكل الإنسان إنساناً بحيث صار جزء منه أي صار الماكول جزء من الأكل فان الغذاء ينقلب وما والدم ينقلب كما تنقلب الأجزاء  
 أي التي صارت جزء من الأكل إما أن تعاد فيهما في الأكل والماكول معاً وهو محال لأن الجزء الواحد بعينه لا يكون في أن واحد  
 موجوداً في مكانين بالبدنية أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاً أجمع اجزائه انتهى شبهة الفلاسفة وذلك أي سقوط ما قالوا  
 ثابت لا المعاد إنما هي الأجزاء الأصلية الثابتة من أول العمر إلى آخر عمره لا جميع الأجزاء على عمومها والأجزاء المأكولة فضلة  
 بالضم أي زائدة في الأكل لا أصلية فلا يلزم إعادة ما في الأكل بل إنما تعاد في الماكول إن كانت أجزاء أصلية منه فان قيل  
 هذا أي القول بالبعث قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم إلى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة وأهل السنة على بطلانه وقال  
 بختية قوم من الضلال فزعم بعضهم أن كل روح ينتقل في مائة ألف أربعة وثمانين من الأبدان وجزء بعضهم تعلقه ببدان الجاهنم  
 بل لا شجار الأجزاء على حسب أجزاء الأعمال السيئة وقد حكم أهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على أن التكفير لا ينكرهم  
 البعث لأن البدن الثاني أي الآخر وى ليس هو الأول أي النبيوى لما ذكر في الحديث من أن أهل الجنة جردت كل منهما بالضم  
 فسكون جمع اجرد وهو من لا شعر على بدنه لا شعر الزينة وأمر وهو من لا حية له وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم أهل الجنة جردت وهم كحلى لا يفنى شبابهم ولا يتلى ثيابهم ثم أراه الترمذى وعن معاذ بن جبل قال يدخل الجنة جرداً  
 مرداً متحليين بآباء ثلاثين وثلاثين ثم أراه الترمذى وقد يروى في الحديث المرفوع إن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام و  
 أبي بكر الصديق حية في الجنة وقال شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني لم يصح ولا أخرج في شيء من كتب الحديث وروى الطبراني بسند  
 ضعيف أهل الجنة جردت إلا موسى عليه السلام فان له حية تقرب إلى ستره وقال القرطبي وروى في حق إخيه هارون أيضاً وقيل في  
 حنيفة ولم يرد في شيء من ذلك ثابتاً كذا في المقاصد للإمام السخاوى وأن المخنفى ضرر مثل أحد الجهنمى منسوب إلى جهنم وهو  
 النار أصله بئر بعيدة القعر الضرر بالكسر السن الطاخنة أحد بضمين جبل بمدينة سمي به لترجده وانفراة عن الجبال وعن  
 أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرر الكافر مثل أحد غلظ جلده مسيرة ثلاثين عاماً ثم أراه مسلم ثم أراه مسلم ثم أراه مسلم  
 منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاثين عاماً للراكب للمسرح ثم أراه مسلم ومن ههنا أي من أجل أن البدن الآخرى غير البدن النبيوى قال  
 من قال ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ قيل القائل هو العارف جلال الدين الرمى حاشاه إن يرضى بالتناسخ ولكنه  
 قال ذلك اعتراضاً على من يبحث عن هذه الدقائق ولا يكمل حقيقة الأمر إلى الحق سبحانه قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني  
 مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وأما إذا كان مخلوقاً من أجزاء لم يكن فرق بين البدنين إلا في الهيئة والتركيب ليس  
 هذلتنا سخا لأن الشخص من أول عمره إلى آخره يتغير في الهيئة تغيرات لا تخصي لا تنسخ أجماعاً وإن نحو ذلك أي تعلق الروح ببدن  
 مخلوق من أجزاء البدن الأول تناسخاً كذلك نزاعاً في مجرد الاسم أي في أن هذا هل يسمى تناسخاً أم لا وليس النزاع في  
 الألفاظ بشئ في أمثال هذه المسئلة ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن كما من الدلائل العقلية ولا الشرعية  
 بل الأدلة من الكتاب السنة قائمة على حقيقة سواها حتى ذلك تناسخاً أم لا فالحاصل أن سبب انكار التناسخ هو قيام الأدلة على



بطلانها اما هذه الاعادة فقد قامت الادلة على صحتها فليست من التناسخ وان سميت بها تناسخا فلا يضرنا التسمية ولا تنازعكم فيها و  
في هذا المقام اجابته البعث الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفي الحديث يجسر المتكبرين امثال الذر  
يوم القيمة رواه الترمذي والذرة النملة الصغيرة وهي اقل من الاجزاء الاصلية وفي الحديث اهل الجنة على صورة ابيهم ادم ستين  
ذراعا كما في صحيح البخاري وقد صح عظم جسدا لكافر عظما فاحشا حتى جاء في الحديث يعظم اهل النار في النار حتى ان ما بين شحمتي اذن  
احدهم العاتق مسيرة سبعة ايام كما في المشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اضعافا مضاعفة والجواب اما عن المتكبرين فانهم يبعثون  
ببعض اجزائهم تخفيرا لهم واما عن اهل الجنة فانه ضم اليهم اجزا جديدة ولا اشكال في تنعيمها بل العمل فان فضل الله سبحانه وسيع  
واما عن اهل النار فقد استشكلوا ضم الاجزاء الجديدة لانه يلزم تعذيبها بلا ذنب لهم في التخلص عن ذنوبهم انما هو بالتفاخر  
الاجزاء الاصلية واعتراض عليه ان الجوهر الفرقة لا تقبل الانتفاخر والا انقسمت واجيب بان الحق سبحانه قادر عليه عندى فيه  
بجسده لان مذهبهم ان انقسامها محال ثانيها ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصي اقول هذا  
في غاية الجحيم لكن يخالف ما عليه المشايخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب اذ قلت فما تقول في قوله تعالى كلما نضجت  
جلدهم بد لهم جلودا غيرها قلت فسر العلماء المغايرة في الآية بوجوه منها النضج وعد من قال فضيل بن عياض الحديث والفقهاء يجعل النضج  
غير نضج ومنها تغير اللون سوادا او بياضا وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بناء على اعادة المعدوم في زمان غير زمان الاول ومنها  
تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم فطائرها انه لا يقهر من الله سبحانه شئ وفيه نظره لانه لا يدعى ان تعذيب غير العاصي محال بل يقول  
منفى سمعا ومعلوم من الضرورة الدينية رابعها ان الاجزاء الزائدة محفوظة عن العذاب انما زيدت تقبيحا للصورة وابلما للروح و  
الاجزاء الاصلية البعث الثاني جابر بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ارح الشهداء عند الله في حواصل  
طير خضر تسرح في امار الجنة حيث شاءت ثم تاوي الى قناديل تحت العرش رواه مسلم وهذا تناسخ اجيب بان معناه في صور طير خضر  
كما جاء في بعض الروايات فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال امر ارح الشهداء عند الله كطير خضر عن ابن عمر في صور طير ببيض وقال  
بعض العلماء يكون حياة الطائر بروحه القائم به لا بروح الشهيد بل يكون حوصلة مسكنة الروح فتنعيمهم بواسطة تنعيم الطائر البعث  
الثالث قد ينسب الى الامام محمد الغزالي انه يجوز لتعلق الروح في الحشر ببدن اخر غير بدن الاول لان المثاب المعاقب هو الروح و  
البدن كالاته ويرد عليه انه تناسخ وعندى ان هذا القول لو صح عن الامام فليست تناسخا لانه قد اشرح ان البدن الثاني ان لم  
يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تناسخ وذلك لان معظم الانكار على اهل التناسخ انما هو لا تنكارهم للحشر وعزمهم ان الدنيا لا تقضى بل لا  
يزال الامر احر تنقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الوزن  
مبتدأ ويومئذ خيرة والوصفة الوزن اى الوزن الحق كائن يوم اذ نسال الامم والرسول لم يرض المحققون كون الظرف متلقيا بالوزن  
الحق خيرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن في ذلك اليوم هو حق  
لا باطل والادل غير صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاجزاء بان الوزن الحق يقع في الاخرة لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة



هذا ملخص كلامهم وقال بعضهم للحق خبر لم يجد وف اي هو الحق وقال مكي وصاحب الباب للحق بدل من الضمير في الظرف والميزان عبارة عما يعرف به مقدار الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفية ولكن قد كشف الاحاديث عنها فهو ميزان له لسان وكفنان توضع الحسنات في اجدها والسيئات في الاخرى فان ثقلت الحسنات نجى وان خفت هلك وعن ابن عباس قال عمى الميزان مسيرة خمسين الف سنة احد كفتيه من نور والاخرى من ظلمة وهذا ان صح سندك فليس بانكشاف الكفتين على اهل المحشر بعيد عن القدر وهما مسائل الاولى قال بعضهم الميزان خاص بالمومنين لان الكفار قد جتت حسناتهم وبهذا فسره بعضهم قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يؤمن اعمالهم وتخفف عذابهم على حسب حسناتهم مع انها محبطة في حق دخول الجنة كتخفيف الخيط على اذن العبد من كثرة الحسنات والسيئات فلو كان الميزان خاص بالمومنين لكانت حسناتهم هي التي تقيس بها اعمالهم في يوم القيمة وليس كذلك بل الميزان هو الذي يوزن به اعمالهم في يوم القيمة وقيل في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وقال ابو المعين وهو على الصراط فمن ثقلت حسناته نجى ومن خفت حسناته سقط في النار الخامسة قيل لميزان بيد الرحمن حديث نواس بن سمعان من فروع الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع اخرين يوم القيمة وقيل بيد جبرئيل حديث حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه ينبغى السكوت عن الكلام فيه وانكره المعتزلة زاعمين انه عبارة عن العدل في الحكم او عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين اعادة المعدوم محال وان امكن اعادتها بالفرض لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقيلة ولاها معلومة لله تعالى فونها عمت والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي تؤن فلا اشكال لحديث عبدالله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان جلا من امتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول انك من هذا شئ اظلمت الكعبة لما نظون فيقول لا يارب فيقول ازلك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فوضع السجلات في كفة وبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ثم اراه الترمذي واختصرناه واجيب بوجه اخر احدها ان الميزان ما يعرف به مقدار الاعمال من حيث القلة والكثرة اما اللغظة والثقل فعبارة عنها ولا يخفى انه يشبه تاويل المعتزلة فيرجع الى انكار الميزان ثانيا قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورية والسيئات اجساما اظلمانية واستشكل بعض العقلاء بان انقلاب العرض جوهر محال واجيب بالمنع كما ان الماهية الواحدة تكون جوهر اجسب الروح الخارجى وعرضا اجسب الوجود ذهنى وعندى ان تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسماني محبوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر الاعراض ويكون امثال الاعراض المعاني الغير المحسوسة اجساما في هذا العالم وقد نطقوا بالنصوص باثباته في الحديث الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلني وصل الله ومن قطعني قطع الله ثم اراه البخارى وسلم وقد افردنا في جمعها رسالة واستدل السيوطى على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملكة قائلا ان عرض المعاني كالجوهر والفرج لا يتقل الا بجعلها اجساما ثابته قيل ان اشخاص المكلفين تؤن مستدين بقوله عليه الصلوة و



السلام انه ياتي العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة ومجديت عبد الله بن مسعود انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين فقال لذي صلوات الله عليه وسلم اتعجبون من ذقت ساقه وانما اثقل عند الله في الميزان من السموت والارض كذا في المتبصرة ولعل اول عبارة عن الهوان والذل الثاني عن اعمال لساقين من القيام في الصلوة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاعراض جواب عن قولهم وزنها عبت بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحانه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسأل من اغراض بافعاله بل افعال حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على زواله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلاغرض عبت واجيب بان معنى العبت ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غير فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على ان كون فعله معللا بالغرض محال مستدلين اولا بانه لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته وستهلا هذا الغرض وثانيا بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداء فلا معنى لجعله غاية فيلزمكم العبت الذي فرتم منه الما تريد على ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح والتهذيب مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى الصلا لا غرض فيه انما قالوا بعدم لزوم الغرض لان معنى الغرض مطلقا لزمهم ان تعليل البعض ثابت بالنص والاجماع كما تبين لا بد من الجواز للتصديق واليجاب للحدود والذبح عن المعاصي يفارقون المعتزلة بان التعليل عندهم تفضل احسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والذبح ليس عرضا داعيا الى الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الزيادة لا نطلع عليها جواب ثان وقال الله تعالى وما آوتيتهم من العلم الا قليلا وعدم اطلاقنا عليها لا يوجب العبت وقال بعض المحققين الحكمة في اظهار العدل على الخلاق وقطع معدة العصاة والكتاب اي تروية الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل لظاهر كلمة او لمنع الغلو بدل الواو لان الصحيفة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجند هو مشتمل على القسمين معناه واعلم ان الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسنة والاخر سيئة وعن الامامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل كاتب السيئات على يساره وكاتب الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشر واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دع سبع ساعات لعله يسحر او يتفكر او يمحو السنة في المعالم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجر ووزر قال مجاهد يكتبان حتى اينه في روضة قال بعضهم يكتب المباحات فتجعل مع الحسنات ازقلت ومع السيئات ان غلبت يوتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمالهم ليقر كل واحد ما عمل ينتد كره بعد ما نسي يعترف ودرار ظهرهم اي خلفها وهذا بان يجعل يميني انا اجر الخنفة ويجعل يساره الى ظهوره فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اي للانسان يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اي مكشورا غير مستورا وهما صفتان لكتاب او الثاني حال من الضمير للنصب ولقوله تعالى فاما من ادركت يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا وعن عائشة قالت يا نبي الله ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيتجاوز عنه ومن نوتش في الحساب يا عائشة يومئذ هللك راحة احمد ههنا بحث وهو ان التصور ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من اصحاب اليمين وان عذبوا فمالهم الى النجاة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض اجاب بعضهم باز العصابة المعذبين يؤذون







ابن جبير انه لما فسرا الكثرة في الآية بالحبر الكثير قيل له يقول ناس هو نهر في الجنة قال هو من الخير الكثير كذا في صحيح البخاري ولقوله عليه السلام  
 حوضي مسيرة شهر اى ذومسافة شهر وقد روت الاحاديث في مسافة الحوض على مقادير مختلفة والمقصود بيان سعة مقدار ركة لا التعيين  
 فلا يخالف وزواياه جمع زاوية وهو بالفارسية كنج وكوشه سراة اى متساوية والمراد الحوض مربع ويجوز ان يراد انه متساوى الطول العرض  
 ما ذكره ابيض من اللبن قال البصريون اسم التفضيل لا يشق من الالوان وخالفهم الكوفيون وهو الصحيح لهذا الحديث المسند الى انصح  
 العرب ومن خط النخاعة انهم لا يحتجون بمثاله ولو سمعوا من بدوى لا يعرف الا بعمر الابل لا يتخذوه حجة وريحه اطيب من المسك و  
 كيزانه بكسر الكاف جمع كوز كجوز السمار في الكثرة والنزائية من يشرب من فوق على ان من موصولة او مجزوم على انها شرطية منها اى  
 من الكيزان فلا يظن ابداءه البخاري وسلم عن عبد الله بن عمر بن العاص ان قلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطاعه مما لا  
 ينبغي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظن مادام في عرصات المحشر ثانياً انه يجزى ان يكون الشرب بعدة للتعميم لا للعطش  
 بل لا ينبغي بان يكون في الجنة جمع ولا عطش لانها من العذاب والاحاديث فيها كثيرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكره من  
 سرائرها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر عائشة وفي هذا المقام بحث شريف القدر وهو ان الحوض قبل الصراط او بعده  
 فقال بعضهم الحوض مقدم بوجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انى كاصد الناس عنه سراة مسلم وفسر الناس بالكفار وهم لا  
 يجاوزون الصراط ثانياً ما قوله صلى الله عليه وسلم انا فطرتم على الحوض وشراب ومن شرب لم يظن ابداً وليرن على اقوام اعرفهم يعرفونى  
 ثم يجال بينى وبينهم فيقال انك لا تدري ما احد ثوابك سراة مسلم وفسر الاقوام بالمتردين وقال بعضهم الصراط قبل الحوض بوجهين  
 احدهما انه لا يظن بعد الحوض وقد صرح ان بعض عصاة المؤمنين يقطعون من الصراط في النار واجيب اولاً بان من شرب لم يعذب  
 بالظلم ولو دخل النار ثانياً بان من قد دخوله النار لم يشرب منه ثانياً حديث انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى يوم  
 القيمة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال  
 فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبنى عند الحوض سراة الترمذى وقال غريب واجيب بان الطلب  
 في الامكنة المترتبة يجزى ان يبتدئ من اول الامكنة او اخرها بل لا فضل في الطلب هو البدء ومن الاخر لا نسلا يكون فيه احتمال  
 عدم الادراك بخلاف البدء ومن اول الامكنة فانه يحتمل ان يبتدئ المطلوب فلا يدرك في مكانه فلهذا ملخص ما ذكره العلماء و  
 الاحسن ان الورد على الحوض مرتان قبل الصراط وبعده والله سبحانه اعلم والصراط حق وهو جسر كبير الجيم بالفارسية قيل بمدد  
 على متن جهنم اى على ظهره اذق من الشعر واحد من السيف قال ابو سعيد الخدري الصحابي بلغنى ان الجسر اذق من الشعر  
 واحد من السيف سراة مسلم وهذا في حكم الرفع يعبر به اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار من الكفار بعض عصاة المؤمنين و  
 انكروا المعتزلة وقالوا الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتفريط والدقة والحدة عبارة عن  
 صعوبة الاستقامة عليه لانه لا يمكن العبور عليه لدقتها وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين لان العبور عليه مشقة شديدة  
 والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من التمكين وهو الاقل رأى يجعلهم قادرين من العبور عليه وليهله على المؤمنين حتى ان منهم



من بجوهرية عليه كالبرق الخاطف الخطف السلب البرق الشديد يغلب البصر فكأنما يلبس به وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم  
كالريح الهابطة اى السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجواد المسرع بالفتح الفرس السريع الى غير ذلك مما ورد في  
الحديث ومنهم كالطير منهم كاجى الابل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دويدن ومنهم كالماشى فهذا حال عبس الصلحاء واما  
غيرهم فمنهم من يرجف على اليتى كالصبي بل سرى ان بعضهم يعبره على وجهه ثم العار اما غير سالما واما غير مجرحا من شوك وكلايه  
على جانبي الصراط ويسقط بعض المومنين العصاة والنار الى ان ينجي الله سبحانه والتفصيل في كتب الحديث والجنة بحق والنار  
حق لان الآيات والاحاديث في شانها اشهر من ان يخفى والكثير من ان يحصى الاحصاء شمرن وهذا التركيب من المشكلات لان  
ان مصدريه فيكون المعنى اشهر من الخلفه واكثر من الاحصاء ويوجه بان المصدر يتاويل اسم الفاعل في الاول واسم المفعول في  
الثاني تمسك المنكرون هم الفلاسفة زعموا ان كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار فهو ما اول بالذرة والام العالم العارضين  
للروح من تصوق كالاتها ونقصاناتها وهذا التاويل يكفرهم لانه كانكار النصوص بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات و  
الارض قال الحق سبحانه وسار عول الى مغفرة من ربك وجنة عرضها كعرض السماء والارض قال بعض المفسرين اريد بالعرض السعة قال  
بعضهم اريد مقابل الطول وعن كريب قال ارسلني عبد الله بن عباس الى رجل من اهل الكتاب اساله عن فخر جبر اسفار  
موسى فقال سبع سموات وسبع ارضين تضم كما تضم الثياب بعضها الى بعض فهذا عرضها واما طولها فلا يقدر له الا الله سبحانه  
كذا في الدال المنش وهذا اى وجود الجنة الموصوفة في عالم العناصر هو ما في جوفك القمر فانهم زعموا ان الافلاك والعناصر كرات  
يحيط بعضها بعض كطبقات البصل وان العناصر الاربعة كرات يحيط بها تلك القمر وان الارض اوسط الكل محال لان عالم العناصر اصغر  
من فلك القمر الذي هو اصغر السموات وفي عالم الافلاك او في عالم اخر خارج عنه اى عن عالم الافلاك مستلزم لجواز الخرق لان  
المكلفين هم في جوف فلك القمر والجنة خارجة عنه فوصولهم اليها مستلزم لخرق بعض الافلاك ان كانت الجنة في الافلاك وخرق جميع  
الافلاك ان كانت خارجة عن الافلاك والالتيام ذكره استظاري لا زود واجه مع الخرق في مباحث الكتب الحكمية وذلك لان قولنا هبوا  
الى ان الكواكب تسير في الافلاك الساكنة بان تخرقها وبلتتم الخرق كبير السماء في الماء فعرضهم للحكماء بان هذا الخرق والالتيام محال قد  
يراد بالالتيام كونها مادة لجسم اخر يحصل منها الحصول الموالي من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة في ذكره وهو اى خرق الفلك باطل قلنا  
هذا اى بطلان الخرق مبنى على اصلكم الفاسد اراد جنس اصولهم واعظمها وهو ان الواجب تعالى موجب غير مختار بل ان يكون المعنى  
ان هذا الدليل مبنى على اصلكم الفاسد هو بطلان الخرق وقد تكلمنا عليه في موضعه اى ابطالنا في الكتب المبسوطة وتفصيل هذا البحث  
ان الفلاسفة استدوا على متناع الخرق بوجه واحد هاء الفلك متحرك بالاستدراك فبعبه مبتدأ حركة مستديرة وخرق لا يمكن الا بحركة  
مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان اوجب  
باننا نسلم ان فيه مبدأ حركة بل لقادر المختار بحركة بارادته ولو سلم ان فيه مبدأ فالمختار قادر على اعدام مبدأ المستديرة واليجاد مبدأ  
ثانيها ان الفلك حى مطيع لما اوحى الله تعالى اليه الخرق في بدن الحى يرضى فتعذيب الحى المطيع ينال الحكمة واجيب باننا نسلم ان كل خرق



يوجب بل لا يجازى بارادة الحق سبحانه ويدل عليه ان الغذاء يجدت بنفوخه في البدن تعريفات لا تخصى بلا ايحاء ولو سلم فيجب ان يكون  
خرقها بعد موتها ثانياً ان الزمان مقدار حركة الفلك فلنفس الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال والا لكان عن مناخر اعز وجوه  
وهذا التاخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوب الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار للحركة فان اقل  
افلاطون ذهب الى ان جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الاعظم المحيط بجميع الانوار فيجب خرق غير وايضاً لا نسلم ان التاخر  
زمانى بل ذاتى والحرق لا يمنع حركة الفلك وايضاً يجزى ان يعدم القادر المختار للفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلما اخرجنا هذه الحركة  
في هذا الآن بعينه وههنا فوائد شريفة الفائدة الاولى زعمت الفلاسفة ان رجوع عالم اخر وراء هذا العالم الفلكى والعنصرى محال لم ياتوا  
بدليل قوى وقال ابو الحسن الرافعى قدس سره ان الله تعالى يجزى من رمل يجري بحرى الريح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض  
الى يوم القيمة وللحق سبحانه بعد كل مرة منها دنيا مثل نياكم هذا وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب  
ميزان وصراف ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك الا هو الفائدة الثانية تكلم اهل السنة في امكان الجنة فقول على السماء  
الرابعة ودفع صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السماء السابعة واما النار فالمشهور في الشرع انها تحت  
الارضين وقال شارح في التهذيب للحق التوفيق هما الجنة والنار مخلوقتان الا ان ظرف بمعنى الزمان محالى وقيد به لان اسم المفعول  
مشتركة بين الحال والاستقبال والمطلوب هو الاول موجوب دتان تكويد وتوكيد لقوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انها انما مخلوقتان  
يرم الجزاء لنا قصة ادم وحوار واسكانها الجنة وبها ثبت وجوب النار لا قائل بالفرق واجيب بانها كانت من بسايتين الارض بالشام  
او العراق او بين فارس وكرمان دفع بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا لعل على منها في السماء وشر بانها محتمل ان يكون على  
راس جبل او ياد الهبوط في الزينة قال المحققون اطبا والسلف على انها الجنة الموعودة للمؤمنين ينظر خرافة المعتزلة واما احتجاجهم بان  
اسكانها الجنة بلا سبق عمل بنا في الحكمة فشد يد البطلان لان نفس العمل غير محقق والايمان اعظم الحسنات ولان حوى الجنة وعلمها يكونها  
بلا عمل والآيات الظاهرة في اعدادها دليل ثان والاعداد تبارك من مثل اعدت اى الجنة للمتقين واعدت اى النار للكافرين قيل  
فيه بشارته لولا ان الله على ان الناس انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العدل عن الظاهر رد الجواب المعتزلة وحاصل الجواب انه تعبير عن  
المتقبل بلفظ الماضى للتنبية على حقيقة الوعد الرعيد كقوله نفخ في الصور وحاصل الرزانة لا ضرورة في التاويل وانما عد لنا عن الظاهر  
في قوله نفخ في الصور للضرورة فان عورض ما ذكر من الآيات الواثقة بلفظ الماضى بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة مبتدأ والخبر يجعلها  
اى مخلقتها الذين لا يريدون علواً اى تكبراً في الارض ولا فساداً بالكفر الظلم على العباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه  
لخصم اى ان عورض لفظ الماضى بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الا ان قلنا في جواب المعارضة يحتمل الحال والاستمرار على ان  
المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل في الحال حقيقة وفي الاستمرار مجازاً شائعاً كقوله تعالى يسبح لله ما في السموات  
ونبيه محث لان احتمال الحال لا يسأ عن كمالها لا يسأ عن عدمها والاستمرار مجازاً فللمخالف ان يقول لا ضرورة في العدل عن الظاهر الجواب انه  
ذكر احتمال الحال جداً ليست لخصم ثم ذكر الاستمرار الذى هو الاحتمال المساعد ارشاد الطالب للحق ولو سلم ان معارضتكم تامة ودافعة



لاستدلالنا بلفظ الماضي فقصه آدم عليه السلام بقوله من المعارضة ان قلت هذه الآية كما تارض اية الاعداد فهي معارضة  
لقصة آدم ايضا جيب بان الاستدلال بلفظ الماضي والمستقبل كليهما ظني فاعتبر المعارضة بينهما اما قصة آدم عليه السلام نقطعية  
لا يعارضها الظني واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو اننا لانعلم ان الجمل تام بمعنى الخلق بل هو ناقص بمعنى التملك ومن الفاظ  
الهيئة جعلت الدار لزيد وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لزيد يمكنه من التمكن فهنا هذا المعنى لازم بوجه الجنة والحل على التمكن  
بالفعل عدل عن الظاهر فتحكم لا يرضاه العقل السليم ولا قدرة للعباد على ان يكون الجنة قبل الوقت المعلوم وههنا بحث وهو از الشارح  
انتفى صاحب المواقف والكتفي بدليلين يشغب فيهما المخالف والاضح هو الاستدلال باجماع السلف والاحاديث البالغة مبلغ التواتر  
المعنوي كاحاديث رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة ليلة المعراج واحاديث عذاب القبر ونعيمه الناطقة بان الميت يكشف عليه  
الجنة والنار وما صالحا او طالحا ليتضاعف سر للمؤمن ونعم الكافر قالوا اي المعتزلة وهذا الدليل الذي هاشم لو كانتا موجودتين لما جاز  
هلاك اكل الجنة الاكل بضمين اي ما كوله من الثمار لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله تعالى كل  
شيء هالك اي فان الالهجة اي ذاته تعالى والتعبير عن الذات بالوجه شائع قلنا لا يخار في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المأكول  
منه يهلك بالاكل فعلم ان الآية متروكة الظاهر انه ليس المراد دوام كل فرد من الاكل وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جاز  
بيداله فالمراد هو الدوام العرفي وهو عدم الانتقاع زمانا يعتد به كما يقال امر للحرب بينهم وهذا لا ينافي الهلاك لحظة اي طرفه عين  
واجاب بعض المحققين بحمل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعية الهلاك على هلاك الاشخاص وهذا بان يهلك كل شخص من  
الاكل بعد وجوه مثل فيهلك الاشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع لحظة وهذا ارفق من ذهب اهل الظاهر على ان الهلاك لا يستلزم  
القضاء جواب ثان بل يكفي الخروج عن الانتقاع به وهو الاكل لقولهم هلك الطعام اذا لم يصلح للاكل والحاصل انه يجوز ان يفسد  
صوتة الاكل بتفريق اجزائه او بتغير طعمه بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون الاكل دائما مادته مع هلاك صوتته في بعض  
الاوراق كما اذا فرقتا تركيب السرى فيكون هالك بزوال صوتته وباقيها بقا مادته ولو سلم ان اكلها دائم بصوتته ولا يخرج عن الانتقاع  
به يجوز ان يكون المراد لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود  
الواجبي كالعدم ومن ههنا قيل الوجود بين العدميين كالظهوريين الدمين وقال الامام الغزالي الممكن في حد ذاته هالك دائما انه يهلك  
ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار قال الحكماء الممكن في نفسه ليس وبالواجب ايش ويجوز ظهور معنى الحدوث اصدق  
كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد الاكل شيء ما خلا الله باطل مرارة البخاري ومسلم وههنا وجهان اخوان للجواب احدهما ان الجنة اذا خلقت  
يوم القيمة فهي شيء تدخل تحت قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيمة فالزام مشترك واجب  
بان المراد هي الاشياء الموجودة في الدنيا فقط بقريته ان الاخوة دار البقاء ودفعه بان تخصيص بقريته خارجية نحن ايضا نخصه بغير  
الجنة والنار بقريته الايات والاحاديث الدالة على وجوهها مع قوله اكلها دائم ثانيها قال ابو العالين المفسر التابعي كل شيء هالك الا  
ما يريد به وجهه اي كل شيء من الدنيا ضائع الا عمل الصالح يبق ههنا شبهتان المعتزلة الاولى خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبت قلنا بعد



تسليم القبر العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها فيجدون روحها ويفرحون  
برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويحزنون سموها ويعتمون برؤية مكانهم كما جاز في  
الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحق سبحانه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرضها اذا وقعت  
في مكانها وذلك انما يمكن بعد فناءها لان تداخل اجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السماء والارض كما صرح به في الآية الاخرى  
فحي يبد اسد ذلك لا يستحيل ان يكون عرضها عرضها ولو بعد الفناء لا يستحال قيام عرض واحد شخصي بجليين باثنتين لا تفنيان و  
لا يفنى اهلها اي دائمتان لا يطرأ اي لا يعرض عليهما عدم مستمر لادائما ولا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل الجنة  
والنار خالدين فيها ابدا اي في الجنة او النار الخالق فيها لا يتحقق الا بخلوها ولما كانت ههنا مظنة سوال وهوان الحكم بعدم فناءها في قوله  
كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله واما ما قيل القائل بعض اهل الجنة من انها اهلها كان بعد فناء الدنيا وقبل الحشر ولو لحظت  
تحقيقا عند لقوله قيل او لقوله تهلكان بجازا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو عدم عرض عدم المستمر  
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء بجزانك يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الامكاني وذهب الجهمية فرقة من  
المبتدعة الجبرية منسوبة الى جهم بن صفوان الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انها تفنيان ويفنى  
اعلمها وقد يستدل على ذلك بوجه واحد ما ان وجوه ما لا يتناهي محال اجيب بان دوامها لا يتلزم وجوه ما لا يتناهي بل كل ما يدل على  
نحت الوجود بعد البعث فهو متناهية ثانياً انفعال القوى الجسمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالاً من قوة مجموعها فاذا تناهت  
افعال قوة نصف منه تناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجه كثيرة واوضحها ان فياض  
القوى سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعالها ثالثاً ان دوام الاحراق مع الخلق سفسطة اجيب اولاً باننا  
تمنع اشتراط اعتدال المزاج في الخيرة وثانياً باننا يجوز ان يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد اجزاء التي يقوم بها الخيرة والسندل  
او صرح دليل على امكانها رابعاً ان النار تفنى الرطوبات فيجب ان تنهار الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة هي الجامة عليها اجيب بان  
القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء واذا اجزاء عن التفرق والخيرة مع التفرق وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة و  
اجماع الامة وكذلك قول ابى الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في  
هذا السكون اللذات لاهل الجنة واللام لاهل النار مستند لا بان تسلسل الحركات محال بدهان التطبيق وقد عرفت ان الدوام  
لا يوجب جمود حركات غير متناهية ولو سلم لزوم المحال في السكونات ايضا ليس عليه شبهة اي دليل ضعيف فضلاً عن حجة اي  
دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم الاعتداد بالشبهات المذكورة وقد مر تركيب فضلا في بحث عذاب القبر وحاصله المبالغة في  
نفي الجنة وفي هذا المقام نوائد مستطرفة الاولى تحيرت الافهام في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا فوالنار لهم فيها  
زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين  
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفسرون فيه وجوهها احداهان المستثنى في الموضوعين فساق الموحد بين



سعداً بالآيمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة ايام عذابهم والتابيد من مبدئ معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والتقييم لمنع الخلو فلا يجتمع اجتماع القسمين ثانيهما ان المستثنى مدة توفهم للحساب اولبتهم في الدنيا ثالثها ان اهل النار يخرجون من النار احياناً الى الزمهرير واهل الجنة ينعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرقية رابعها الا بمعنى سوى وليس مادامت السموات والارض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المتناهية على مدة لقاء السموات والارض.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلاهم في الثواب والعقاب قال المص والكبير كاتب مبتدأ والخبر لا يخرج قد اختلفت الروايات فيها فروي ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظماء الصحابة وفقهائهم وزهارهم واشدهم في الطاعة وقال جابر رضي الله عنه لم يكن منا احد الا مال في الدنيا او مال في الآخرة الا ابن عمر كانت ولادته قبل لوحي بسنة واسلم مع ابيه هو صغيراً قد روي انه اسلم قبل ابيه لكنه لم يصح وتوفيت ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته ان عبد الملك بن مروان امير الوقت كان يعظم وينهى نائب الحجاج بن يوسف عن ان يوفيه فحسد له الحجاج فامر جلان ان يسم زجر الزجر ويغزله في قدم ابن عمر وقت لا رجاء ايام الحج فومت رجلاً مات شهيداً رضي الله تعالى عنها تسعة الشرك بالله تعالى اعطاء شريك في الالهية او في استحقاق العبادة وقتل النفس بغير حق كحد او قصاص او ارتداد وقد في المحصنة القذف هو النسبة الى الزنا والمحصنة بالكسر والفجر المرمونة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الاحصان وهو الحفظ بالكسر على انها حصلت نفسها والفجر على زواله سبحانه حفظها والزنا بالقصر في لغة اهل الحجاز وبالمد في لغة اهل نجد والفرار عن الزحف يفتح فسكون هو العسكر من زحف الصبي اذا تحرك على ستة او كيتية قليلاً قليلاً لان العسكر لكثرة وتتابع يرى من بعد كانه يتحرك قليلاً بل كانه واقف والمراد هو الفرار من حرب الكفار وهذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين والاجاز والسحر هو استعمال اسباب غير مشروعة ذات خاصية في الاضرار بلا حق كتمريض او هلاك او تفريق بين زوجين ولا يقدر عليه الا نفس شريفة ليس فيها صلاح وقال بعضهم لا يتم الا باعانة الشياطين واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على انه كبير فيقول يكفر معلوماً قتل يكفر عاملاً قتل يكفر عاملاً فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي القول بان السحر مطلقاً كفر باطل بل كفر منه ما كان فيه من التصديق والا فكل راما من تعبد لحفظ نفسه فهو مؤمن والمتحاشي عند الخفية ان الساحر اذا قتل فهو كفاطع الطريق يقتل عليه الذكوة والاثاث وان لم يقتل وكان سحره مشتملاً على كفر قتل عليه الذكوة فقط واما ما يستعمل المشائخ من قراءة آيات القرآن والاسماء الالهية لدفع الظالمين او لتأليف الزوجين فليس بسحر واكل مال اليتيم و عقوق الوالدين بالضم ترك طاعتها في الامور الشرعية بل قيل في الشبهات ايضاً ما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق المسلمين اما الكفران فلا طاعة لهما ولكن يثاب علم الاحصان اليهما كما دل عليه الاحاديث والاحاد اصلة الميل ومنه لحول لقبه لانه ما اكل الى جانب منه ثم غلب على الميل عن الحق الى الباطل في الحرم بفختين مكة وما حولها على فراجه معلومة من الاطراف ويفسر الاحاد في الحرم تارة بالشرك وفيه بحث لانه الكبر الكبار حيث ما كان وتارة بالنظم وتارة بالمعصية مطلقاً ولذا قيل الصغير في الحرم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الائمة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن



الطائف وقال عبدالله بن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالارادة قبل العمل الا همكة وكان عمر الخطاب يضرب الناس اذا فرغوا من الحج ويقول يا اهل اليمن مينكم ويا اهل الشام شامكم ثم حديث الشرح رواه البخاري في كتاب الادب وابن جرير في تفسيره بنحوه عن عبدالله بن عمر موقوفا بلفظ اكل الربوا بدل الزنا ورفع بعض الامثلة الى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبني على الرفع ففي ههنا بحث وهو ما قيل ان المصدر في التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالجور داخل في الكفر ان اريد حقيقة الاشراك بالله خرجت انواع الكفر من انكار النبوة او الصلوة او استئصال الحرم وتحريم الحلال اجيب باختيار الاول وان المراد بالسحر لا تعبد تعليم بل الكفر هو العمل به فيه نظر لان التعليم والتعلم كبيرتان ففي عشرة يمكن للجواب بان التعليم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوبا على حواشي التلخيص بخط الشارح ثم المختار عندي في الجواب ان حقيقة المصدر غير مقصورة في هذه الاحاديث كما ستسمع وزاد ابوهريرة صحابا اختلف في اسمي واسم ابني الصيغ عبد الرحمن بن صخر الدوسي قدم من دوس في عام خير شهد فتحه ثم لازم للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارق حتى اخذ العلم الكثير وهو اكثر الصحبة سراية للحديث وقد وجدت الاحاديث المرثية عنه خمسة الاف وثلاثمائة واربع وسبعين حديثا وقيل في وجه كنيته انه كان له هرة صغيرة ويشكل انهم يستعملونه غير منصرف والجواب عندي ان المضاف اليه في الكنى علم حقيقة او تقدير يات بالمدينة سنة تسع وخمسين اثنان اوسبع اكل الربوا فنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اجتنب السبع الموقبات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف قدف المومنات المحصنات الفاضلات رواه البخاري ومسلم وعلما بالحديث يسندون الزيادة الى الراوي مجازا للاختصار المعنى انه وقع اكل الربوا زائدا على ما ذكره في الحديث الذي رواه ابوهريرة ثم زاد على بن ابي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرقيقة الجليلة السرة وشرب الخمر قال القاري الهروي في البخاري نحوه في كتاب الادب بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا يدل على انه لم يطعم على سراية على رضي الله عنه وههنا فوائد شريفة الالهي جاعن عبدالله بن عمر بن العاص يرفعه الكبار الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليهين الغموس واه البخاري . . . . .

بخاري في سراية البخاري ومسلم عن النبي يرفعه شهادة الزور بدل اليهين الغموس وبالجملة من تتبع كتب الحديث وجد اشياء اخر ووجه المطابقة بين الاحاديث انها ليست ناطقة بالحصر حتى يكون معنى كل حديث منها ان الكبار هذه فقط بل المراد ان هذه كباثر من غير تعرض بما سواها من نهي او اثبات ان قلت تقر في الاصول ان العدد لفظ خاص للخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطراة فلعل المراد حصر نوع من الكبار الثانية قال الشيخ الامام ابو طالب المكي الصوفي تتبعت الاحاديث فوجدتها سبعة عشر اشراك بالله وعزرا الاصر على العصية والياس من رحمة الله والآمن من مكره وشهادة الزور قدف الحصن واليهين الغموس والسحر وشرب الخمر واكل مال اليتيم الربوا والزنا والوراثة والقتل بلاحق والسرقة والعقوق والغرار عن الجهاد وذكره الروياني احد اصحاب الشافعي اشياء اخر احد ما ككل لمح للنزير وعصب المال وافتار صوم رمضان بلاعد وقطع الرحم والغيانة في الكيل والرسن وترك الصلوة متعمدا والصلوة قبل الوقت ومنع الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكوة عن شهادة الحق بلاعد واخذ الرشوة والايقاع بين الزوجين والسعاية عند السلطان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه احراق الحيوان بالنار نشو المرثة عن زوجها



وآهات اهل العلم والظاهر عن المرءة وقال ابن عباس الكبار الى سبعة من اهل البيت وقيل هي ما كان مفسدة  
 بفتح الميم مصداقاً بمعنى الفساد مثل مفسدة شيء ما ذكر من الذنوب الاثني عشر واكثر منه فالمثل كالمسكر غير الخمر لتمامها والسكر  
 والاكثر لقطع الطريق مع اخذ المال فهو اكثر فساداً من السكر كذا قال بعض الفضلاء والاحسن عندي ان يعتبر في ذلك اجاباً للشارح  
 ويراد بالمفسدة تيجع عند الله سبحانه كما يبدك العقل بنظيرة وعلى هذا فالمثل كحديث خريم يرفع عدالت شهادة الزور بالاشراك  
 بالله قالها ثلاث مرات رواه ابو داود والاكثر كحديث ابى سعيد الخدري يرفع الغيبة اشد من الزنا رواه البيهقي ان قيل لا يصدق  
 التعريف على المذكورات اجيب بانه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك ان مفسدة مثل مفسدة الاخر ويصدق على الشرك ان مفسدة  
 اكثر من الباقي وقد يزعم ان قوله او اكثر منه مستدل لانه يعلم بطريق الاولي وفيه ان التصريح اولى بالتعريفات وقيل ما توعده التزود  
 والايعاد ترسانيدن عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوص كقوله عليه الصلوة والسلام كل  
 مصدق في النسخ واه البخاري وسلم وقوله من جرت به سخيلا لم ينظر الله اليه يوم القيمة رواه الشيخان واحترز بالخصوص عن الوعيد العام لانه  
 شامل لكل معصية وقيل كل معصية اصر عليها العبد الاصرار هو الذم والاصرار على الفعل والمراد هنا ان يذم على الذنب على  
 سبيل التحقير لقله الخوف من عدله بحديث ابى بكر الصديق ما صر من استغفر ان عاد في اليوم سبعين مرة رواه الترمذي في كبرى  
 ولو كانت معددة من الصغائر وكل ما استغفر عنها في صغيرة ولو كانت معددة من الكبائر ومقصود القائل ان الاصرار يجعل الصغيرة  
 كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة ولبيان المعنى ان الكبيرة هي الاصرارية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل انه يلزم  
 ان يكون المعصية الخالية عن الاصرار والاستغفار اسطة بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم ان ما اخذ هذا القول هو قول عمر بن الخطاب و  
 عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار كما نسب الامام النوري اليهما وزعم بعضهم انه مرفوع وعند  
 في الاستنباط بحث وهو ان النصوص ناطقة بان الاستغفار يحول الذنوب صغائر وكبائر فيقال قول كل ما استغفر عنها في صغيرة لا قولها  
 لا كبيرة مع الاستغفار فانه يجتمل نحو الكبيرة راساً وقال صاحب الكفاية انها امران اضائيان لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة  
 فكل معصية اضيفت الى ما فوقها في صغيرة وان اضيفت الى ما دونها في كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر ذل ذنب اكبر منه قيل و  
 الصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استمرارية ثم لا يخفى ان القول بالاضافة مقدر من وجوه كثيرة احدها قوله تعالى ان تجنبوا  
 كبائر ما تهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم لانه لا يدل على تمايزها بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبائر بدون الاجتناب عن الصغائر اما  
 الجواب بان المراد بالكبائر انواع الكفر فليس بمريض كما استحققت ثانياً قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي رواه احمد ثالثاً  
 قول الاشاعرة في عصاة الانبياء عليهم السلام عن الكبائر مطلقاً الصغائر هو اربعها قول الفقهاء ان الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة خامساً  
 الاحاديث المذكورة في تعدد الكبائر وقال الامام النووي ذهب للجماهير من السلف والخلف الى انقسام المعاصي الى صغائر وكبائر وقد تظاهر  
 على ذلك دلائل من الكتاب السنة ائمتي وههنا نائفة شريفة وهي ان العلماء اتوا الاخر في ضبط الكبائر اصدها عن ابن عباس كل شيء  
 نهي الله عنه كبيرة ومعناه ما نهي القرآن او ما ورد النهي عنه بخصوصه في كلام الشارع ثانياً الكبائر ما نهي عنه في سورة النساء الى قوله ان



تجتنبوا كباثرتهم هوز عن نالها ما شرع عليه الحد لان تجبيل العقوبتين دليل عظيم للجرم وفي القولين نظر لعدم اشتغالها على بعض ما صرح الحد  
بان كبرية رابعها ما يشعر بقلته المبلاة بالدين ولا يخفى انه غير ضابط خامسها ما اورد عليه الشارع بالنار لانه اشد العقوبات سادسها ما  
اورد عليه سبنا را وغضب الهى او شرع عليه حد هو مرفى عن ابن عباس سابعها ما علم حرمة بدل ليل قطعى من كتاب او حديث متواتر  
او اجماع ثامنها ما كان عليه حد او تعزير او عيب بنصر الكتاب او السنة او علم ان مفسد كاحدها او اكثرها ويشعر ان كتابه تنهاون  
الدين تاسعها ان الكباثرتهم مهمة والحكمة في اجهامها ان يجتنب المكلف عن كل ذنب كما ابرهم ليلة القدر ليقبها اللبالي ولا هم الا عظم ليل ذكرها  
الاسما والصلوة الوسطى ليحافظوا على لصلوات كلها وبالجملة المراد هنا ان الكبرية التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان  
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان يرتكب الكبرية ليس بمؤمن ولا كافر هذا هو المنزلة  
بين المنزلتين كما يظن ان مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبرية بين الجنة والنار ذلك لانهم يقولون بخلافه في الجنة ازمات  
تانيا وفي النار ازمات بلا توبة بنا رعدة لزعمهم على ان الاعمال وهما اداء الطاعات والتحرر عن المعاصي عندهم جزء من حقيقة الايمان  
والحقيقة تنعدم بانعدام جزءها ومذهبهم ان الايمان تصديق وقرار وعمل الكفر تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه وامن صدق  
اقر لم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تدخله اى العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج هم فرقة من اهل القبلة خرجوا على  
امير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه ذلك لان عليا معاوية حكما بينهما ابا موسى الاشعري وعمر بن العاص ليكن للحرب  
نقالت طائفة من اهل حرراء قرية عند الكوفة ان الفريقين كافرين لانهما رضيا بحكم غير الله سبحانه وقال الله تعالى ان الحكم الا لله  
نقال على رضي الله عنه كلمة حق اريد بها باطل فارسل اليهم عبد الله بن عباس ليكشف شبهتهم فابن الا الخروج عليه فحاربتهم حتى  
قتل اكثرهم وكانوا اثني عشر الفا وبقى قوم منهم على مذهبهم وهم فرقة كثيرة يجمعون على تكفير عثمان وعلى وعائشة وطلحة وزبير و  
معاوية رضي الله عنهم وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بانهم اهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعتهم لا تنفعهم وانهم من اهل النار  
وان عليا رضي الله تعالى عنه يقتلهم ويقتلهم فانهم ذهبوا الى ان يرتكب الكبرية بل الصغيرة ايع كافر ولا واسطة بين الايمان والكفر  
لنا وجوه دالة على ان صاحب الكبرية مؤمن الاول ما يسبى في بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج  
العبد المؤمن عن الايمان به الا بما ينافيه وهو التكذيب ههنا شبهة للخوارج وهي ان ارتكاب الكبرية تكذيب الشارع في الوعيد  
فان من اعتقد ان في هذا الاشارة فمقتلته لم يدخل يده في البتة فان ادخلها علمنا قطعا انه لا اعتقاد له فاجاب عنها بقوله و  
عجز الاقدام على الكبرية مبتدأ والخبر لا ينافيه لغلبة شهوة كما في الزنا وسرقته بل اشرع او حمية بفتح الحاء وكسر الميم تشديدا ليلاء نك وعار  
داستن من باب علم او انفة بفتحين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحشيين هو مستدك وعندي ان العار قسمان قسم يخاف  
الفضب كقتل الثاتم وقسم لا يخاف الطمواد البنات والاول حمية والثاني انفة او كسل بفتحين كاهل من باب علم كما في ترك الصلوة  
خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه خبر اى لا ينافي التصديق بالوعيد ذلك لان الاقدام  
انما هو للباعث القوي لا نكار الوعيد والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجوب التصديق به نعم اذا كان الاقدام على الكبرية بطريق



الاستحلال والاستحفاف اى بوجه يدل على انه ينتقد هاجلا او خفيفا كما فسرهما المحققون لان الاستحلال او الاستحفاف اى حلا  
 على ظاهرهما فاما عين التكذيب والكلام فاما رآته كان كفا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو ان نجد اهل الشرع  
 يحكمون بكفر من تكب بعض الكبار فاجاب بتسليم ذلك واثبات ان تلك الكبار مقرنة بعلامة التكذيب فالحكم انما هو للتكذيب  
 ولا تزاع في ان من المعاصى ما جعله الشارع اشارة للتكذيب اى علامته وعلم كونه كذلك اى اشارة له بالادلة الشرعية كسج الصنم  
 والقمار المصحف والقاذورات اى النجاسات والتلفظ بكلمات الكفر فنفى ذلك كالاتمها من اسمها الالهية او حكم من الاحكام  
 الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انعقد على ان هذه الافعال كفر ثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وهذا اى باز الشارع  
 جعلها علامات الكفر فيحل اى يندفع ما يقل من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق ولا قراره ينفي ان لا يصير المؤمن المقر المصدق  
 كافر اى من افعال الكفر الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الاستحلال اننا نحكم بكفره لدليل عقلى حتى يرد ما قلت بل لان  
 الشارع حكم بكفر اوله ان يحكم بما شاء قال القاضي عياض تكفير بكل فعل اجمع المسلمون علم انه لا يصدر الا من كافر ان كان صاحبه مقرا  
 بالاسلام كالسج للصنم او الشمس والقمر والنار اى وما يجب ان يحقق ان العلماء اختلفوا في ان المصدق المقر للباشرة لعلامات  
 التكذيب يكون كافرا في الاحكام الدنيوية فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارح في مؤلفاته هو الثاني و  
 ذهب بعض العلماء الى الاول قال في المواظف وشرحه من سجد للصنم لا على سبيل لتعظيم واعتقاد الالهية بل بسجدها وقلبه مطمئن  
 بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه احكام الكفر في الظاهر انتهى الثانى الايات والا حاديث الناطقة باطلاق  
 المؤمن على العاصى كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى جمع تقييل ووجه الاستدلال ان القاتل لا  
 كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فيكون صاحب كرامة ومع ذلك خوطب بالايمان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتوبوا الى الله  
 توبة نصوحا التوبة فى اللغة الرجوع وفى الشرع الرجوع من المعصية الى الطاعة وهذا هو ما اخذ الاستدلال ونصوحا بفتح النون توبة للجمهور  
 اى خالصة وهو صيغة مبالغة من النصوح وهو الخلوص ومنه يقال غسل ناصح اذا خلص من الشبه وقيل من ناصحة التوب هو الخياطة  
 والرغوى توبة تر فواخرق الدين من الذنوب ومنه ما روى فى الحديث من اغتاب خرق ومن استغفر فاقبل من النصيحة وهو طلب  
 الخير للغير اى توبة تصحح الناس وتدعوهم الى الخير لما يرون من صلاح صاحبها وتوبه بعض القراء يضم النون وهو مصدر بمعنى النصوح و  
 النصيحة اى توبة تصحح نصوحا واذات نصوح وفى الحديث التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعثر الى الذنب حتى ان يعثر الدين الى  
 الضرع وعن ابن عباس رضوا الله عنهما قال هو لندم بالجنان والاستغفار باللسان والالتلاع بالاركان وما يقال من ان النصوح اسم  
 رجل امره متشبه بالنساء كان يخدم للحمام ويدخل مع النساء ويفعل ببعضهن ما يفعل نفظنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجويد  
 نساء للحمام عن الثياب فتاب هذا الرجل الى الله حتى ستر الله عليه عيبه فلوصح لم يكن تفسير الآية وقال السيد جلال الدين البخارى للكنى  
 النهدي فسر الآية بكفر لان الحق شجر ان يقول توبة نصوحا بلاء ضارة وقوله تعالى وان طائفتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر  
 بقوله اقتتلوا من المؤمنين اقتتلوا اى تحاربوا ناصحا بينهما فان بغت ظلمت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تقضى ترجع



الى الله اى الحق ووجه الاستدلال ان القتال مع المؤمن ظل معصية وقد تسمى كلام من الفرقيين مؤمنين وسبب نزول الآية ان  
عبد الله بن ابي كان في الجاهلية ثم سار المدينة فاسلم قومه وحمله للحسد على النفاق فمرب النبي صلى الله عليه وسلم يوماً راكباً على حمار وهو في بلاد  
من قومه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم يدهم الى الخير فبال الحمار وامسك ابن ابي النفاق وقال لا تؤمنوا في مجالسنا فقال عبد الله بن مسعود انما  
يقول حماره اطيب من مسك فتنازع ابن ابي وابن مسعود فكان بينهما ضرب بالايدي وسف النخل فاصح النبي صلى الله عليه وسلم بينهم فتركت  
وكاز الطائفة الباغية قوم ابن ابي لانهم نصر والمنافق وهي كثيرة الثالثة اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا  
بالصلوة اى على صلوة الجنازة واختار الباء تحامياً عن التكرار للدلالة على الصان والزموم على من مات من اهل القبلة اى من يتقدم القبلة  
قبلة للصلوة وهو في اصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شعائر الدين من غير تنبؤ  
حال من فاعل مات والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بان تكبيرهم الكبار بعد الاتفاق على ذلك المذكور من الصلوة والدعاء والاستغفار  
لا يجوز لغير المؤمن اقلت حكى عن بعض السلف انهم كانوا لا يخضرون جنازة بعض الفاسق قلت لعلمهم شاهد امنه بعض علامات الكفر او  
تصدوا وتوجعوا اشباهه كما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلى على من مات وعليه دين ويقول للصحابه صلوا على صاحبكم تحريماً  
للناس على اداء الدين واحتجتم المقتول على ان صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بوجهين الاول ان الامة بعد اتقانهم على ان من تكب  
الكبيرة فاستق اصل الفسق للخروج ثم اشتهر في الخروج غرطاً عن تلقى سبحانه اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او  
كافر هو قول الخوارج اذ منافق وهو قول الحسن البصرى من افاضل التابعين والمتهم ان يريد بذلك النفاق الذى هو الكفر  
المبطن وانا استبعد ذلك لانه من اوجعية التفسير الحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه ولحق ان النفاق نوعان نفاق  
فى التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين فى الدنئ الا اسفل من الناس نفاق فى العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق  
الظاهر الباطن فى خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو اذ الحسن البصرى وهذا الاصطلاح ايضا ما خرج من الشرع فعن عبد الله بن  
عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا  
ؤمن خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا حاصم فجر واذا ابا الجارى مسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه و  
قلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر كما منافق وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمر بن عبيد فرجع عمر الى  
مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصرى والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف الالام متعلقة بما  
من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس هذا اخذ ابا المتفق عليه بل هو مخرق للاجماع فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف  
اصحاب الاقوال الثلاثة لاهل السنة خاصة قيل فى الجواب بحيث كان الحسن البصرى قائل بالمنزلة بين المنزلتين هو محجة عظيم  
القد فلا جماع مع مخالفة والمختار عندي فى الجواب ان هذا المنافق مؤمن عنده واجاب العلم اربو جوه اخرا احد هائل النفاق كفى  
مضمراً الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر الجاهل الايمان لا بين الكفر المطلق والايمان ثانياً ما مرى ان الحسن رجع الى مذهب  
اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجوعه عن تسمية منافقاً لانه يؤهم التكفير وموافقة للخوارج ثالثاً ان المراد



اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يجز الفلاس قيل لعل الاجماع خفي عليه قلت بعيدا لانه احد عظماء التابعين  
 واساطين المحققين الثمانية اي صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعالى ان كان مؤمنا لمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا  
 للفاسق والمقابلة تدل على المغايرة وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو  
 مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن رواه البخاري مسلم عن ابي هريرة ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت  
 العمل وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له رواه البيهقي عن انس بن مالك وفسر الامانة بحفظ الوضوء او بالصلوة ولا كافر  
 عطف على قوله ليس بمؤمن او على مؤمن لما توارثنا من علمنا بالروايات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال الماخوذ على  
 سبيل الوانة من الامة كانوا لا يقتلوا ولا يجهرون عليه احكام المرتدين تعميم بعد تخصيص او تفسير ويدل فنونهم ومقابر المسلمين  
 فثبت المنزلة بين المنزلتين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف الى  
 الكامل وايضا بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستترون اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا كما كانوا  
 يعملون واما الذين فسقوا فما اؤمهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون فان المكذب  
 بالنار هو الكافر ايضا سبب النزول يدل عليه هو ان الوليد بن عتبة فاخر عليا رضي الله عنه يوم بدر فقال علي اسكت فاستقرت  
 والحديث عن الحديثين حديثا المقاربهما معنى وادعى على سبيل التغليب اي التهديد تشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي  
 عطف تفسيره اعتراض عليه بانه يلزم الكذب في اخبار الشارع اجيب او لا بالشارع اراد الايمان الكامل لكن ترك قيد الكامل  
 تهديدا فهو من معاريف الكلام وثانيا بانه من باب جعل وجود الشيء كعدمه نحو ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والنكتة في بيان  
 هذا لا ينبغي بمؤمن وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الالتهاد لا من باب الاخبار الاشارة لا يحتمل الصدق والكذب واعلم  
 ان العلماء في الجواب عن الحديثين وجهين آخرين احدهما ان المراد سلب نون الايمان وكحاله وهو تاريل البخاري صاحب الصحيح ثانيهما انه  
 محمول على الاستحلال والاستحفاف ويمكن للجواب عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان في الجواب اشكال  
 وهو ان النصوص تحمل على ظواهرها والعدل عن الظواهر بلا دليل للحاد اجاب بقوله بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان  
 الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه واله وسلم لا بدت بفتح الدال المحبة وتشديد الراء المهملة وهو جندب بن جنادة من بني غفار  
 كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما وكان من المهتمين على الفطرة والعباد برب الله في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه  
 حرمة امساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشد على اغنياء الصحابة ويتارعههم حين فتحت عليهم بلاد فارس الروم وكثرت  
 اموالهم ولذلك انتقل عن المدينة الى الربيعة في خلافة عثمان رضي الله عنه ومات بها وفي الحديث ما اظلت للخصراء ولا اقلت  
 الغبراء صدق من اذرت مائة الترمذي لما بالفقر والتشديد او بالكسر التخفيف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وان  
 زنى وان سرق علمت النفس اذرت يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى اخره وان يكون قوله وان زنى وان سرق  
 بيانا للسؤال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على غم انف اذرت قال ابن راتب النبي صلى الله عليه وسلم وعديت



ابيض وهو نائم ثم اتيت وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق  
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق ثم في الرابعة على رجم انف ابذر شره البخاري ومسلم الرجم بالفتح التراب والرجم مثلث الرء التلطيح بالتراب يعني خاك الكوة شد  
ورجم الانف عبارة عن الذل والجار متعلق بجذبت اعقلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء  
على المعصية واحتج بالخوارج على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر بقوله تعالى ومن لم يحكم بما  
انزل الله فاولئك هم الكفرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجوه احد ها ان المراد بعدم الحكم عدم التصديق  
لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة  
الايان وقد يستدل على هذا بان كلمة ماكرة وقعت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة بدل  
السياق ولم يحكموا بما في التوراة من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزاني وهو في التوراة وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ووجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقصر الخبر على المبتدأ فيفيد انه لا فاسق سوى الكافر اى كل فاسق كافر  
والجواب يتوقف على تمام الآية قال الله سبحانه وعلا الله الذين امنوا منكم وعملا الصلحت ليستخلفهم في الارض كما استخلف الذين  
من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم انما يعبدونى لا يشركون بي شيا ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعلا الله الذين امنوا منكم وعملا الصلحت ومن بعدهم ان يجعلهم خلفاء الارض كما جعل بنى اسرائيل  
وان يثبت دينهم الذي اختار لهم ثم نقول اجيب بوجوه احد ها ان المحصر للمبالغة وليس حقيقيا والامم يكن الكافر قبل الايمان فاسقا و  
انحصر الفسق في المرتد وهو خلاف الاجماع ثانيها ان المراد كفر بالنعمة ولذا قال بعض الكبار اول من كفر بهذه النعمة قتلة عثمان رض  
الله تعالى عنهم ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في ان الكافر كامل الفسق وقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا  
فقد كفر رواه الطبراني في المعجم الاوسط عن انس بسند جيد واجيب بوجوه احد ها ان معنى الترك انكار الفرضية الثاني ان التعمد  
هو الاستحلال والاستهانة الثالث انه كفر بالنعمة لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليب والتهديد الخامس ان معناه قارب  
الكفر كما يقال دخل البلد اذا قارب هذا تاويل الامام الغزالي السادس شرك الكفار باباحة الدم والمال وهذا قول الشافعية السابع  
انه خبر واحد فلا يفيد القطع للطلب والعقائد مع معارضة الاجماع وفي ان العذاب مخصص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق  
كافر ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الاجماع على ان بعض الفساق معذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من  
كلام موسى وهارون لفرعون وتامه انا قد ادعى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال ان تعريف المسند اليه  
يحصره في المسند فالمعنى ان المعذب هو المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر واجيب بوجوه احد ها انك لا نسلم اطراد  
القاعدة فانها مشروطة بشرط مفقود في الآية ثانيها بعد تسليم القاعدة ان اللام للعهد اى العذاب المخلد ثالثها ان العذاب الذي يكون  
بعده نعيم عظيم دائم في حكم العدم رابعها ان المحصر ادعى للمبالغة بدليل ان المصدر والشارب للمخرو والقاتل للنفس مستحق للعذاب ليس



يمكن بانه تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لانه لو اعتقد الوعيد صدق قائم يذب فليس بشئ لان  
 للذنب لا يجوز من نفسه تكذيبا بل يصدق الوعيد ويرجع العفو ويريد التوبة وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلتظي لا يصلها الا الاشقي الذي كذب  
 وتولى نقوله تلتظي بجذ فان احد التائمين استلهم والتلظي بالفارسية زبانه زردن آتش لا يصلها اي لا يدخلها وتقريرا الاستدلال  
 ان الآية نطقته بانه لا يدخل النار الا المكذب المكذب كافر اجيب بوجوه احدها انه اراد بالصلى الذحل بالدائم لانه الفجر الكامل  
 الثاني ان المحصر للبالغة اي كالنار لم يخلق الا للاشقي المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقي ابو جهل وامية  
 ان خلف الثالث ان النار سبع طبقات بعضها اشد من بعض على حسب تفاوت الاعمال والمذكور في الآية طبقة منها كما يشير اليه تنكير النار  
 وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوق على الكافرين اى الدلالة العذاب يوم القيمة عليهم وتقريرا الاستدلال ان الآية حصرت الخزي و  
 العذاب في الكفار اجيب بوجوه احدها ان المفسر المحلى باللام لا عموم له عند علماء البيان والاصول ثانياً ان المراد بالخزي هو الكامل اي  
 العذاب الابدى ثالثاً ان الخزي والعذاب الذي يقبضه عن نعيم ابدى في حكم العدم الى غير ذلك كقوله تعالى واما الذين فسقوا فما لهم  
 النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون قالوا لا يدل على ان كل فاسق مخلد في  
 النار الجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انما هي هذه النصوص متروكة الظاهر كما ذكرنا من تأويلها فالنصوص القاطعة على  
 للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمن معنى الدلالة ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى النصيبات ان مرتكب الكبيرة  
 ليس بكافر كما جماع عطف على النصوص المنعقدة على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا  
 هذا على الجنائز والاستنفار للميت الفاسق ولما كان هذا منطوق اعتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة الخوارج وهو من  
 الامة اجاب بقوله والخوارج خوارج الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي كما انقعد عليه الاجماع يحتمل وجهين احدهما  
 ان الاجماع قد تحقق قبل الخوارج وقد تقر في الاصول انما اذا انقعد الاجماع لم يضر مخالفة من جاز بعد ذلك ثانياً ان الحجية هو اجماع  
 اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبار بهم وفي كلام الشارح تنقيح للاعتبار والله تعالى لا يقدر ان يشرك به  
 اقتباس من الآية ويشركه مجهول والجائز المحمدر ومفعول ما لم يسم فاعله وهما بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يقدر ان يشرك به ويقدر  
 ما دون ذلك لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة احد من الانبياء عليهم السلام و  
 انكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن في صحة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون  
 بان المراد بالشرك هو الكفر بل كن عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مال كل موحد الى  
 الجاهة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فعبارة عن الايمان بانشر في اجزائه  
 او على حد قولك قرأت الحمد لله تريد به تمام السورة باجماع المسلمين اي اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في انه هل  
 يجوز عقلا ام لا المشهور ان كل هل لا يذكر لها عدل ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره فذهب بعضهم اي اهل السنة الى انه لا يمنع  
 عقلا اذ العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شئ وانما علم عدمه بدليل لسمع المنصوص المصرحة بخلو



الكفار في النار وبعضهم وهم المعتزلة التي تمتنع عقلا وكان على الشارح ان يصرح بهم ويريف دلائلهم الا يعترفوا باللباس فان  
ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل السنة وان الثاني من حرج بالادلة ولكني اظن انه مذهب بعض الماتريديين ايضا لانهم  
يوافقون المعتزلة في ان العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستقبحه العقل لا يصد عن الحق سبحانه فلذا سكت  
الشارح عن ابطاله لان نضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن اي مقتضى الحكمة الالهية هو الفرق بينهما ولو لم يعذب الكافر  
او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر المؤمن واجيب بوجوه احد ها انه مبني على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه  
ونحن نقول لا يجب عليه شئ ثانيها انه ليس التفرقة مخصوصة في تعذيب المسي بل لها وجه غير مخصوصة ككتابة الحسن من المسي  
وكنع المسي عن رؤية الله سبحانه في الجنة او عن بعض نعيم الجنة وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي وخرجه بعد ثلثها ان التفرقة  
الدينيوية كافية من جواز قتل الكافر اخذ ماله استرقاقه رابعها انه مبني على قبح عدم التفرقة ومخالفتها للحكمة ونحن نقول يجوز  
ان يكون متضمنا لحكمة خفية تجعل حسنا ولا نعرفها الا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله ان جعل المسلمين كالمجربين ما  
لكم كيف تحكمون لانا نقول هذا دليل سمي والكلام في الادلة العقلية والكفر نهائية في النهاية في العصيان لا يحتمل الا باحة ورافع  
لحرمة اصلا بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباح للاكراه وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب الخمر للداء واما تكلم المكروه  
بالكفر فليس بكفر فلا يحتمل العفو ورفع العرامة بالقبح العذاب وهذا دليل ثان واجيب بان مبني على القبح العقلي ونحن لانسلمه و  
لو سلم فنقول نهاية الكرم قد يناسبها العفو عن نهاية الجناية وايضا دليل ثالث الكافر يعقده حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن  
العفو عنه حكمة والجواب ان عدم كونه حكمة دعوى بلا دليل ولعل لا نسب بالكرم اعطاء من لا يسئل وايضا دليل رابع هو  
اعتقاد الابد لان الكافر يريد الدائم عليه لو عاش ابد فوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصي لا يريد  
الدائم على العصيان بل يطلب ان يوفى للترتيب واجيب اول باننا لانسلم انه اعتقاد الابد بل هو منقطع بالمرتبة وثانيا بان  
قول نبي ج جزاء الابد تحكم بقى مهنا بحيث دهوانه ذهب ثمرة من المسكين الى ان مال الكافر الى الجحيم وهم بعض اهل  
الكشف من الصوفية فمنهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم بردا وسلاما فيبتلذذون بالنار ولدغ  
العقارب كالتداذ اهل الجنة بالظلال ولثم الحور وطبقهم على ذلك الامام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الامام احمد بن حنبل  
استدلوا على ذلك بوجوه احد ها ان التعذيب الابدى لا يجوز من ارحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانيا قوله تعالى لا تقنطوا من  
رحمت الله الله يفر الذنوب جميعا انه هو الغفر الرحيم واما قوله تعالى ان الله يفتنهم ان يشرك به فلا يعارضه لان الاول اوكد فيجب العمل  
بترفع التعارض وذلك بان الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلصهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة ثالثا قوله عليه الصلوة  
والسلام والذي نفسي بيده لياتين على جهنم زمان تصفق ابوابها وينبت في قعرها الجرجير قال ابن تيمية صحيح السند اجابوا عن ايات  
الظن بانها ما ولت بالمكث الطويل ومن اشهر الائمة الذين بهذا هو الشيخ محي الدين بن عربي صاحب الفتوحات المكية والجهنم ينكر ذلك  
منه اشد الا انكاره وعليك بالكفر عن طعنهم في الاعتقاد بخلاف عذاب الكفار على طبق الاجماع فان الشاذة تاكلا الذي يظن الله الهاد



على الصواب وَيُغْفَرُ مَا دُونَ ذَلِكَ أَي مَأْسُومِ الشَّرِكِ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَارِ تَوْبَةُ التَّوْبَةِ وَبِدُونِهَا التَّوْبَةُ هِيَ النَّدَمُ عَلَى  
 الْمَعْصِيَةِ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ إِلَيْهَا وَزَادَ بَعْضُهُمُ الْإِعْقَادَ بِأَنَّهَا تَحْتَوِي الْمَعْصِيَةَ فِي ثَلَاثَةِ أَرْكَانٍ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ النَّدَمُ عَلَيْهِمْ مِنْ حَيْثُ  
 كَوْنِهَا مَعْصِيَةً فَالنَّدَمُ عَلَى شَرْبِ الْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ أَحْدَثَ الْأَمْرَ لَيْسَ بِتَوْبَةٍ وَهِيَ أَمَّا اخْتِلَافَاتُ الْأَوَّلِ أَنْ جَمَاعًا مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ لَمْ يَشْرُطْ  
 النَّدَمَ بَلْ قَالُوا بَعْضُهُمْ بِكَيْفِيَّةِ قَوْلِهِ تَبَتَّ وَقَالَ بَعْضُهُمْ بِكَيْفِيَّةِ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ اسَاءَ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ الثَّانِي التَّوْبَةُ وَاجِبَةٌ عِنْدَنَا سَمِعْنَا قَوْلَهُ  
 تَعَالَى تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ وَهَذَا الْمُعْتَزِلَةُ تَعْقِلُ لِأَنَّ دَفْعَ الضَّرِّ الثَّلَاثَةَ تَبَوُّلِ التَّوْبَةِ فَضَّلْنَا عِنْدَنَا وَوَجِبَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الرَّابِعُ  
 وَجُوبُهَا عَلَى الْفَوْرِ عِنْدَهُمْ حَتَّى أَنْ تَمَّ تَارِكُهَا يَتَضَاعَفُ كُلُّ سَاعَةٍ فَرَعْمُوا أَنْ تَأْخِرَ سَاعَةٌ مَعْصِيَتَانِ يَجِبُ التَّوْبَةُ عَنْهُمَا وَسَاعَتَيْنِ  
 أَرْبَعًا وَثَلَاثَ سَاعَاتٍ سِتَّةً وَأَرْبَعَ سَاعَاتٍ ثَمَانًا لِخَامِسِ مَرَّةٍ الْمَظَالِمِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا فِي كُلِّ تَوْبَةٍ بَلْ فِي التَّوْبَةِ عَنِ الْمَظَالِمِ فَقَطْ خِلَافًا  
 لِبَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ السَّادِسَ عَدَمَ الْعَوْدِ إِلَى الذَّنْبِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ السَّابِعَ اسْتِدَامَةَ النَّدَمِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا لِأَنَّ تَكْلِيفَ  
 مَا لَا يَطَاقُ خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ وَأَمَّا تَجَدِيدُ التَّوْبَةِ كَمَا ذَكَرَ الذَّنْبَ فَلَمْ يَجِبْ جَمْعُهُمْ نَالًا لِأَنَّ الصَّحَابَةَ كَمَا نَرَاهُمْ يُذَكِّرُونَ أَمْوَالًا هَلِيَّةً وَلَا يَجُتُّ  
 تَوْبَةً خِلَافًا لِلْقَاضِي وَمِنَ الْجَائِي مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ الثَّمَانِي يَصِحُّ التَّوْبَةُ عَنْ بَعْضِ الذَّنُوبِ كَالسَّرِقَةِ دُونَ بَعْضِ كَالْخَمْرِ خِلَافًا لِأَنَّ  
 هَاتِمًا مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ التَّاسِعَ يَجِبُ التَّوْبَةُ عَلَى الْأَجْمَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ شَرَطَ التَّقْصِيلَ الْعَاشِرَ هَلْ يَجُزُّ التَّوْبَةُ الْمَوْقُوتَةَ  
 وَهِيَ أَنْ يَعْزِمَ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ سَنَةً مِثْلًا لِبَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ عَلَى جَوَازِهَا وَالصَّحِيحُ عَدَمُ الْجَوَازِ وَالْمُعْتَزِلَةُ تَقُولُ أَنَّ الْحَادِيَ عَشْرَ هَلْ يَقْبَلُ تَوْبَةَ  
 مَنْ خَضَعَ الْمَوْتَ وَالصَّحِيحُ مَا فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُ غُرْمًا التَّرْمِذِيُّ أَمَّا إِيْمَانُ الْيَاسِ فَلَا يَقْبَلُ هُوَ حِينَ  
 يَشَاهِدُ الْكَافِرَ لِنَارِ قَبْلِ مَوْتِهِ وَلِذَا لَمْ يَقْبَلْ إِيْمَانُ فِرْعَوْنَ فِيهِ خِلَافٌ لِلشَّيْخِ عَمِّي الدِّينِ بْنِ عَرَبِيِّ حَيْثُ قَالَ مَاتَ مَوْمِنًا الثَّلَاثَةَ عَشْرَ الْعَامَ  
 إِذَا انْقَطَعَ قَدْرُهُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ كَالزَّوَادِ انْقَطَعَتْ مِنْهَا كَبِيرَةٌ فَهَلْ يَصِحُّ تَوْبَتُهُ مِنْهَا أَبُو هَاتِمٍ الْمُعْتَزِلِيُّ وَالْأَشَاعِرَةُ عَلَى صِحَّتِهَا وَاسْتِيفَاءِ  
 مَبَاحِثِ التَّوْبَةِ فِي كِتَابِ سَادَةِ الْمَنَهْجِيِّ ثُمَّ قَوْلُ الشَّارِحِ مَعَ التَّوْبَةِ وَبَدُّهَا مَحَلٌّ بِحَيْثُ لَا يَفِيدُ أَنْ مَغْفِرَةَ التَّائِبِ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ بِحَسَابَةِ  
 فَانْشَاءِ غَفْرَةٍ وَأَنْشَاءِ لَمْ يَغْفِرْهُ وَالْمَذْهَبُ أَنْ يَجْزِمَ بِهَا وَاجِبٌ بِأَنَّهُ لَيْسَ مَغْفِرَةَ الْمَشِيئَةِ هِيَ تَحْوِيلُ الطَّرِيقِينَ بَلْ أَنَّ الْمَغْفِرَةَ وَاقِعَةٌ بِأَرَادَتِهِ  
 وَفِيهِ نَظَرٌ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ فَانْزَمَ زَعْمًا أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ الْكَبِيرَةَ بِإِلَّا تَوْبَةٍ وَفِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ مِلَّاخِظَةً لِلدَّلِيلِ عَلَى ثُبُوتِهِ أَي فِي ذِكْرِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ  
 بِهَذَا الْعِبَارَةِ الْمُقْتَبَسَةِ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ هَذَا الْحَكْمَ  
 ثَابِتٌ بِالْقُرْآنِ وَقَالَ بَعْضُ الْحَشِينِ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ وَفِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ لَأَنَّ قَوْلَهُ وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ أَيْضًا اقْتِبَاسٌ أَجِيبٌ بِأَنَّهُ لَمْ  
 يَفْعَلْ ذَلِكَ لِأَنَّ لِسْمَ الْمُتَرَجِّمِ فِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ السَّابِقِ فَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِهَا وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ الشَّرْكَ وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ ارَادَ بِالْحَكْمِ جَمْعَ عَدَمِ  
 مَغْفِرَةِ الشَّرْكَ وَمَغْفِرَةَ مَا دُونَهُ ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ هَذَا الْآيَةَ مِنْ أَقْوَى دَلَائِلِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى جَلِّ مَغْفِرَةِ مَنْ لَمْ يَتَّبِعْ لَهَا نَصٌّ فِي التَّفْرِيقِ  
 بَيْنَ الشَّرْكَ وَمَا دُونَهُ بَلْ الْأَوَّلُ لَا يَغْفِرُ وَالثَّلَاثِي يَغْفِرُ ثُمَّ قَدْ ثَبَتَ بِالنُّصُوصِ رَاجِعًا إِلَى الطَّرِيقِينَ أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا مَعَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهَا مَغْفُورَةٌ  
 فَثَبَتَ أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ هُوَ عِنْدَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَاجِبٌ عَنِ الْمُعْتَزِلَةِ بِأَنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّوْبَةِ فَالْمَعْنَى لَا يَغْفِرُ الشَّرْكَ بِإِلَّا تَوْبَةٍ وَ  
 يَغْفِرُ مَا دُونَهُ مَعَ تَوْبَتِهِمْ يَشَارُ فَاغْتَرَضَ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِ أَحَدِهَا أَنْ اخْتَرَعَ لِقِيْدِينَ مُتَضَادِّينَ مِنْ غَيْرِ لَدَلَّةٍ فِي اللَّفْظِ عَلَيْهَا وَهَذَا مَا يَحْتَلُّ



ببلاغة الكلام فتكلف صاحب الكشاف لدفعه زعم ان قوله لمن يشاء لكل من الجملتين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر  
 الاشرار لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانياً ان قولهم يغفر ما دون  
 الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مدحهم وهو وجوب الغفر عن التائب لان التعليق بالمشية ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب  
 يؤكد المشية فكيف ينافي ودفع بان التقييد بالمشية ينفي الحكم عن غير التقييد ثالثاً ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه اجماعاً و  
 ترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالجملة هذه الآية شديدة  
 على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منفي والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما وهذه جرأة  
 عظيمة على الله سبحانه والآيات والاحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كبرة غير التائب كثيرة كقوله تم لا تقنطوا من  
 رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً فهي شاملة للصغار والكبار مع التوبة وبدونها وقوله ان بك لذ ومغفرة للناس على ظلمهم عن  
 ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم انى ذوقدرة على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالى ما لم يشرك به شيئاً راه في  
 شرح السنة والمعتزلة يخصونها اى الآيات والاحاديث بالصغار لمن اجتنب الكبار والكبار المقررة بالتوبة واوثر عليهم ان عدم  
 آيات الوعيد ليس اولى بالمحافظة من عموم آيات الوعد حتى اطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد زعم بعض الحثيين ان ارجاع الضمير  
 الى الآيات والاحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به  
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف لانه ينافي قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة تنتم الشرك ايضا فلا معنى  
 للفرق انتهى وعندى فيه بحث اما اوله فلان المعتزلة قد خصصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يصح لتلك  
 الوجوه كما تلوناك عليك وفصل شرح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادرة عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجاع الضمير الى الآيات  
 والاحاديث صحيح واما ثانياً فلان الضمير لا يقتضى اشتمال كل آية وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والاحاديث يكفي في صحة القول  
 نحو من فلان قتلوا واما ثالثاً فلما قيل من ان تخصيص المغفرة يقتضى تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتكون آيات المشية  
 على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشية هم اصحاب الصغار والكبار المقررة بالتوبة ويخصونها كالمشية فيها كقوله تعالى انه  
 كان غفراً رجيماً وقوله غافر الذنب باصحاب الصغار وكبار التائب فهم يخصون المغفرة ولا يخصون جميع نصوصها وعندى  
 ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم آيات المشية تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء رجع  
 صاحب الصغار والكبار والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فانهم وانصف وتمسكوا بوجهين  
 احدهما الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي جهنم وقوله عليه  
 الصلوة والسلام ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة من الخمر العاق والديوث سراه احمد وجه التمسك ان المغفرة تستلزم كذاها و  
 الجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب حاصل الجواب انما لا نسلم عموم هذه الآيات والاحاديث بل المراد منها  
 بعض العصاة وهم الكفار بعض فساق المؤمنين وزعم بعض الحثيين في معنى العبارة انما لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفار



وفيه بحث لان نفي العذاب عن عصاة المسلمين باجمعهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب ثم استطراد  
 وذلك لان المعتزلة تمسك بنصوص الوعيد علمانية يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومنه هب اهل السنة انه لا يجب على الله سبحانه  
 شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه ولا تدل على ان هذا الكلام بهذا الجواب والا فلا تركه لانه  
 محال وعندى ان سبب ذكره التاهل في اخذ عبارة الموافقة هي هكذا اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبرة بوجهين  
 الاول انه تعالى اوعده بالعقاب فلم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان نية وقوع العقاب فان وجوبه  
 انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فيخص المذنب المغفور عن عموما الوعيد جواب ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد  
 فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وقريظة التخصيص نصوص العفو ازلت العموم والنصوص متساويان فكيف يجتمعان قلت  
 الثاني انما هو بين العموم والنصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيح ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر معذب بالنصوص هو الجزئية نحو  
 بعض الايمان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي كقوله تعالى ازاله على كل شيء قد يخصص من  
 ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يتلوه اذ التخصيص كالاستثناء ولا استثناء الا من الحكم الكلي ازلت  
 ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منعم للعموم قلت النصوص على الجواب الاول تضايا جزئية وعلى الثاني كلية وزعم  
 بعضهم اى بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب قبيح في  
 الوعيد لطف محمد فالسلطان اذا غضب على الجرم وواعد بالقتل ثم عفا عنه كان محمدا على العفو وهذا مذاهب الصوفية ايضا وقال  
 قائلهم شيعر غضب الكريم وان تاجر نارا بكذا خازمك ليس في سواد والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اى كيف يعبر الخلف  
 وقيل اى كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبذل القول الا للجنس او العهد بارادة الوعيد لدى  
 اى عندى وهذا مما يقول الحق سبحانه يوم القيامة للكفار اتناط اهلهم وتامة قال لا تخصموا لدى وقد تمت اليكم بالوعيد ما يبذل القول لدى  
 وما انا بظالم للعبيد واجيب اولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يعيد من كرمه ان يعلقه بالمشية وانما  
 يصححها التثنية فيترجى العاصي اما اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله الايفاء والاجاز وقال في ترة القلوب رينا عن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه ومن وعده على عمله عقابا فهو فيه بالخيار ثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتحذير لا  
 اجازا والا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب بنى ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف منعم  
 فنقول ترك ثوابه بالجنة ايضا كذلك لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب ادخال الجنة فجعل الاول خلفا الثاني تخام والقول  
 بجحط حسنة باطل الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على الذنب كان ذلك اى ما يوجب علمه بعدم العقاب تقريرا اى اثباتا له على  
 الذنب وانما اى بعثا وتهييبا وهو بالفارسية برايكخش للغير عليه اى لغير المذنب على الذنب وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل لا الحكمة في  
 ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والفتح العقليين ان محذور العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان  
 الظن هو الادراك الراجح ولا يترجح العفو مجرد جواز فضلا عن العلم اى اليقين كيف اى كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعمومات



اى النصوص العامة الواردة في الوعيد المقرنة بغاية من التهديد اى التخويف ترشح خبر لقوله والعمومات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة  
 الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا بارزا زائدا والضمير المحمور فاعل كفى وزاجرا حال او تميز اى كفى ترشح الوقوع زاجرا للذنب فان العاقل  
 يجترع عن الطريق الذى عليه السباع وان كانت السلامة جائزة وقد يزعم ان ترشح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم  
 لان مذهبهم القطع بالعذاب اذ قلت قد ذكر ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يبلغ الخوف  
 الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال في الذنوب والا من عن العذاب واما ان غلب احد هما بلا افرط نظر الى نصوص الوعيد  
 او المغفرة فلا باس واختار الامام حجة الاسلام غلبة الخوف في الخيرة والرجاء عند الملمات ويجوز العقاب على الصغيرة اى لا يلزم  
 لا يمنع فهذا دعوى ان كما قالوا الظاهر الاكتمال على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والاولى مجمعة عليها ويقول العفوسواء اجتنب  
 مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى ويفض ما د ذلك اى ما سوى الشرك لمن يشاء دليل على كتمان الدعويين لان  
 التعليق بالمشية ينفي اللزوم والامتناع وايضا يلزم عقابها لم يجعل ما د والشرك مقابلا للشرك لاستمرارهما في لزوم العقاب ولقوله تعالى  
 ووضع الكتاب فتوى الجرمين مشفقين مما يبه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يعاد صغيرة ولا كبيرة الا احصها ووجد اما  
 عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احد اى وضع صحائف الاعمال في ايدي الناس ليقرئها مشفقين خائفين يا ويلتنا كلمة تأسف لا يعاد ولا يترك  
 احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جزم الجرم ونحوه من احصاء صفاتة وكبائرته وذكر السؤال استطرادى  
 ويمكن ان يراد سؤال المناقشة المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة بجانب واحد ثم الظاهر ان الآية دليل على  
 الدعوى الثانية والمراد على التاخر ان كوز الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه ان الاحصاء انما  
 يكون فيما ينبغي المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم المعنى كقولك صنعت السرير للجائوس مع انك لم تجلس عليه قط و  
 بهذا نسر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدن واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الآية دليل على الدعوى الاولى وتقريرا  
 ان المجازاة غير افقت على كل ما يحصى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل نحو السيئات بالחסنات مع انه  
 ثابت بقوله تعالى الحسنات يذهبن السيئات واذ لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن العقاب على الصغيرة لازما وهو المدعى عند  
 فيه نظرا لانه مبنى على ان الذنب الذى يحاه التوبة او الحسنات يبقى مكتوبا فى الصحف لان المراد بالاحصاء فى الآية هو الاحصاء الباقى الى  
 قررة الصحف بقى فى هذا المقام بحث وهو ان بعض المدققين زعم ان الثابت بالآيتين هو الدعوى الاولى التى لا يخالف فيها الا الثانية  
 التى هى محل النزاع ناشغل التاخر بما لا يعنى وترك ما يعنى اما الآية الاولى فللخصم ان يقول ان من شاء الله مغفرتهم اصحاب الصفات  
 المحتبون عن الكبائر واما الآية الثانية فللخصم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على ما بقى استحقاته بعد مقابلة الحسنات  
 والسيئات واجتناب الكبيرة لا يبطل استحقات الصغيرة وعندنا فيه نظرا لا يخفى على العارف باساليب الكلام ان الآية الاولى تقدم فيها  
 المشية فى كل ذنب غير الشرك فالجمل على البعض تحكم وما تضمنه الآية الثانية من خوف الجرم على احصاء صفاتة وكبائرته وحضوا اعمالهم  
 ونفى الظلم فى مجازاتهم صريح فى ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من



دليل الى غير ذلك من الآيات والاحاديث لقوله تعالى من يعمل سوء فيجزه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن ارضه بما يدل عليه  
 ضبط القبر سعد بن معاذ الكافري من نظرات البول مع غاية صلاحه ومناقبة العظيمة وذهب بعض المعتزلة قيد البعض لان جهولهم  
 على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقا لان الكافر صاحب الكبيرة مخلدان والناس بسبب الكفرة الكبيرة وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب الى  
 انه اي مرتكب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يتمتع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا  
 يقع لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم ذنوبكم وتغفر لكم ذنوبكم اعصا كره بقرينة المقابلة واجيب بان الكبيرة  
 المطلقة هي الكفرة لانه الكامل وقد تقر بان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة الصارفة عنه وتجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب  
 لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر الجوس وكفر اليهود وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر الزندقة فيكون  
 كبار من هذه الميثية وان كان الكل ملته واحدة في الحكم اعتدل رغبنا في الفقهاء فانهم قالوا الكفر ملته واحدة ولذا يرث النصارى من  
 اخيه اليهودي مع اختلاف الدين يمنع التوارث وحاصل الاعتدال ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشترك انواع في الحكم لا ينافي تعدد  
 ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور والظلمات  
 او بالنظر الى فواده القائمة بافراد المخاطبين ككفاري جهل وكفر امية وكفاري لهاب مثلا على ما تمهد ان ثبتت من ان مقابلة الجمع بالجمع  
 تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليس ثيابهم فانه معنى ان كل واحد منهم ركب ابنته وليس ثوبه بمعنى الآية  
 ان يجتنب كل واحد منكم كفرا نكفريه انزلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مغفورا لذنوب كلها وهذا مذهب المرجئة القائلين  
 بانه لا يضر مع الايمان معصية وهذا اعظم فساد امن مذهب المعتزلة اجيب بوجوه احد ها ان المراد هي السيئات التي قبل الكفر وفي  
 الحديث الاسلام يهدم ما كان قبله من اهل اسلام ثانيا فان التكفير مفيد بالشيء كقوله تعالى ان الله لا يغفر ليشرك به يعفر ما دون ذلك لمن يشاء  
 وادرج عليه انك اذا قيدت بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبار على الكفر اجيب بانه لا فائدة في تعليق التكفير بالاجتناب اذ يجوز  
 مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا ثالثها ان المعنى نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ولا شك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر  
 ولنا في هذا المقام كلام شريف وهو ان تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف والا حسن المطابز للاثار هو ان المراد بالكبار ضد الصغائر وتكفير  
 السيئات هو اسقاط الصغائر بالطاعات فمن ابى هريقة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة والجمعة ورمضان  
 المرمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر اه مسلم وعن عثمان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امر مسلم  
 يحضر صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة اه مسلم وعنه ابن  
 مسعود ان رجلا اصاب من امره قبله فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فانزل الله تعالى واقم الصلاة طرف النهار للقائم البديل ان  
 الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل يا رسول الله الى هذا قال بجميع امتي كلامه اه البخاري ومسلم والاحاديث في هذا الباب  
 كثيرة والفرق بين هذا التفسير تفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر ولم يعمل بعد ها طاعة مكفرة كان جازر العقوبة  
 عندنا عند هم ويجوز العقوبتين الكبيرة اي لا يلزم ولا يمنع والا اول من على المرجئة حيث قالوا لا يجوز تعذيب المؤمن وهو مذهب



مقاتل بن سليمان المفسر الثاني حرره على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة في النار الظاهر ان المراد بجوار العفو عدم امتناعه هذا مذكرة  
 فيما سبق حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار الا انه اعاده يعلم ان ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه لفظ  
 العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند بارة وليتعلق به قوله اذا لم تكن الظاهر ان الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز  
 لعدم الامتناع واما على تفسيره بعدم اللزوم والامتناع معا فيجوز ارجاعه الى الصغيرة والكبيرة على تناويل كل واحدة عن استحلال اي  
 صادرة عنه والاستحلال طلال دستن واك استحلال ككفر كما فيه من التكذيب المنافي للتصديق اي للايمان وهذا اي بالاستحلال  
 يا اول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالد فيها لو علم سلب اسم الايمان عنهم  
 كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وتقدم الجور ليس لحصر التاويل في الاستحلال بل للاهتمام به اما او لا  
 فلا منقول عن الشارع فعن نعيم النابغى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ودد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر  
فازاله غنى عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبة ولا يرجوا ثوابا ايه عبد بن حميد الضمر  
 واما ثانيا فلانه يجري في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانها لا تنم الكلى كتاويل الخلق بالملك الطويل فانه لا  
 يجري في الحديث وكتاويل الايمان بالكامل فانه لا يجري في الآية والشفاعة من الشفع ضد الفرد كان الجرم كان فمرا جعله الشفع  
 زوجا بالانضمام اليه ثابته للمرسل اريد ما يم الرسول والنبي والاخيار جمع خير يتشديد الياء وهم الملائكة والصلحاء والشهداء وروى  
 عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء امراه ابن فاجة وجاء في  
 الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفه يقول الله شفعت الملائكة وشفعت النبيون شفيع المؤمنين ولم يبق  
 الا ارحم الراحمين فيقبض قبضتهم من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط رواه البخاري وسلم في حق اهل الكبار رخصهم بالذكر لان  
 شفاعة اهل الصغار يعرف منه بطريقه اولى ان قلت ذكر الشارع في التلويح ان كراهة التحريم الى الجوار اقرب وفاعلها يستحق محذورا  
 دون العقوبة بالنار كجرمان الشفاعة وقال في موضع اخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان من ترك المكرة وتارك  
 السنة محرما عن الشفاعة فما ظنك بصاحب الكبيرة اجيب بوجوه احد هان ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها  
 جزاء اخر اشد اعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشفاعة وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي  
 لم ينل شفاعتي ذكره الشارع في بحث الحكم من التلويح الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن  
 عبارة الشارع لا عن الحديث ولك ان تاول الحديث به الرابع انه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعة التخليص عن  
 النار الخامس انه لا يكون مشفوعا لعدم دخول النار فلان الشفاعة لا يخرج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة  
 لا ذراك الثواب الذي يناله لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة في بعض احوال الموقف هذه الاحتمالات تقطع الاعتراض  
 والله اعلم بما هو المراد من الحديث بالاستفيع من الاخبار اي بالشه من الاحاديث من قولك استفاض الماء او اكثر وسال الجواب  
 خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا شفاعة لتخليص الجرم بل لشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا الخلاف بيننا وبينهم مبنى على ما



سبق من جواز العفو والمغفرة بد والشفاعة فبالشفاعة فالعفو بالشفاعة أولى هذا دليل عقلي على اثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزامياً لا ابتداءً على الحسن والقبح العقليين وعندهم لم يجز المغفرة بدون الشفاعة لم تجزم مع الشفاعة في هذه الملازمة بحيث بل في ابتداء الخلا على ما ذكرنا نظر لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك قِيلَ اريد الصغائر سهواً فان الابياء غير معصومين عنها وقيل ترك الافضل فانه يبد في الابياء ذنباً لعظم منزلتهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقارها وقيل اريد بالاستغفار مع انه معصوم تليها الامنة وقيل اى لذنب امتك والمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تم الصغائر والكبائر ثبتت الشفاعة في الكل وقد يزعم ان المراد صغائرهم بقريبتهم ما قبل لان ذنب النبي صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزاخي لان المعتزلة ينكرون الشفاعة للذنوب مطلقاً وفيه نظراً الصارف عن العموم في قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارف في قوله والمؤمنين والمؤمنات فيجب للحل على العموم و إعادة الجار إشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاستغفرهم اى الكفالة شفاعة الشافعين اى على تقدير ان يشفعوا لهم فان اسلوب هذا الكلام اى طريقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اى مجزئاً ولا لما كان لثبوتها عن الكافرين عند القصد الى تغيير حالهم وتحقيق باسهم اى قطع رجائهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اى مقام التقيير والاعتناء يقتضى ان يوتى التوسيم واغ كرون وشانند كرون بما يخصهم لا بما يخصهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصاً بهم وفي الدليل بحث من جهة احداً قيل ثبتت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف اى يضاف له ان يحمل الآية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنع لان عدم الشفاعة لزيادة الثواب لا يقتضى تغيير الحال واقول بل للفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الآية كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساولون عن الجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المسلمين ولم نك نطمع المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بى ربنا الذين حتى اتانا اليقين فاستغفرهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة للخروج من السقر ثانياً قِيلَ مدعو المصنف شفاعة الكبار والدليل لا يدل عليه اجيب اولا بان المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه انه يجتمل ان يكون المانع غير منحصر في الكفر بل يكون ترك الصلوة والاطعام من الموانع ايضا وثانياً بان لما ثبتت الشفاعة للخلاص من العذاب تم الا لزام على المعتزلة وهو كاف في صحة الدليل ثالثاً قِيلَ الآية من باب التهميم لا الكفار قالوا الا صنام هو لا شفاعة واعندنا لله والجواب انه احتمال بعيد المسموع من المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكافر يدل على نفيه عما عداه جواب عن سوال يتوقف على مقدمة هي ان مفهوم المخالفة حكم يثبت للسكوت عنه مخالفاً ثبت للذکور كقوله عليه الصلوة والسلام في النعم السائمة زكوة ويفهم منه انه لا زكوة في غير السائمة وهذا عند الشافعي وانكوه الخفية والمعتزلة وقالوا حكم غير السائمة معلوم من نص اخر لا من هذه الحديث ثم تقرير السؤال ان الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة لان الآية ناطقة بشفاعة الكفار وانتم تتدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة يتكرون مفهوم المخالفة فكيف يتم الحجج عليهم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سياق الآية كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد عليه انما يقوم محتج على من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعة لاهل الكبار من امتي رواه ابن اودود الترمذى والبيهقى في شعب الايمان وصححه عن انس بن مالك ورواه الحاكم وصححه عن جابر ورواه الطبرانى عن عبد الله بن عباس وابن عمر ورواه



البيهقي في كتاب البعث عن كعب بن عجرة وقال انس بن مالك قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبار واهل العظام و  
اهل الدماء اه اما من الاعظم ابو حنيفة وهو مشهور والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلال بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة  
المعنى وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعي الضروري معنويا او لفظيا ولو تمسك اهل الحق بالحديث كقاهم للتصريحات  
الواضحة في خلاص المجرمين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول النار بعده ولكن المخالف قد يعاند بمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف  
القرآن واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى وانقراى احدوا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزى لا تقضي صفة يوم والعائد محذوف اى لا  
تجزى فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى والظالمين  
من حميم محب عطف واصل اليها بالجرارة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمى المحب حميما كانه يجترق قلبه من الحب ولا شفيح يطاع اى قبل  
شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالته على هذه الايات على العموم في الاستخاص الاول انا لان سلم دلالته على النفي عن كل شخص بل  
نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزى نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكافرين من حميم واعترض عليه اولابان نفس نكرة  
بعد النفي تنفيد العموم فيعم الضمير الرجوع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة واجب عن الاول باننا لان سلم رجوع الضمير الى  
النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرق بينهم بلا عموم وليس دلالته على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفي الفرع  
المبهم يستلزم نفي جميع الافراد وعن الثاني بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المنظرة في  
العموم محل منع واستدل بعضهم على منع العموم بنزول الآية في خطاب اليهم والرد على قولهم ان ابا نيا يشفعون لنا وفع بان العبرة بعموم  
اللفظ لا بخصوص السبب فيه نظرا لما قد اعتبر خصوص السبب للقارئ ولما استشكله من ان الحكم قوله تعالى ولا تحبين الذين يفرحون  
بما اتوا يجيبون ان محمدا بما لم يفعلوا فلا تحبينهم بمقاراة من العذاب وقال لو كان كذلك لندبوا جميعا اجاب ابن عباس انها في اهل الكتاب  
كما في الصحيحين والا زمان جواب ثان اى لا نسلم دلالته على النفي في كل زمان بل يجوز ان يكون لعدم قبول الشفاعة زمن مخصوص كالوقت  
الذي لا يؤذن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور في قوله تعالى اتقوا  
يوما هو يوم منها وعندنا فيه بحث لان المعلوم من طواهر النصوص الحساب الشفاعة ودخول الجنة والنار في يوم واحد اللهم الا ان  
يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل في قول القائل عبدى حريم يقدم زيد انه يعتقد ولو قدم ليلا فلعل المرجح اراد تفسير  
الآية بهذا والاحوال جواب ثالث وهو اننا لان سلم دلالته على النفي في كل حال بل يجوز ان يكون عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الاحوال  
كما اذا صد للحكم القطعي بادخال النار عن عائشة قالت يا رسول الله هل تدكرن اهل بيوتكم يوم القيمة قال اما في ثلاث مواطن فلا  
يدكر احد احدنا لميزان وعندنا الكتاب وعندنا صراط سواه ابو اود وقد يزعم ان ذكر الاحوال مستدل لان ذكر الاحوال يفتى عنه  
لنا فيه نظرا لان الاستدلال انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف في زمن واحد لكنه يجوز ان يقع في زمن واحد مختلفة على  
المكلفين فبعضهم يجاسب بعضهم يقرء الكتاب بعضهم يرسن كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفار خبر عن الجواب هو جواب  
رابع يعنى اننا لو سلمنا دلالته على النفي عن كل شخص في كل وقت وكل حال فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وهم المشفوع لهم



ان قلت تسليم عموم الاشخاص والاوقات والاحوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض فالجواب ان تخصيص البعض من العام هو الاستثناء  
ولا يجوز الاستثناء الا من حكم كلي فهذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرار الا زيد هذا معنى ما قيل  
ان المسلم دلالتها على العموم لا ارادة العموم وقد سلف توضيح ذلك بما بين الادلة على التخصيص او للوجوب او الادلة الثانية للشفاعة  
والثبوت له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب الا ضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز  
تعارضها فندفع التعارض ضرورة اعمية التخصيص بقى ههنا كتمان الاولي قال اهل السنة لو تم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعة اصلا فيبطل  
اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب ان خصوص العموم فهو خلاف الظاهر بلا دليل على ان العام المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال الامام  
الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعة المحرم في جميع الاشخاص والاوقات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والاوقات وللخاص راجح  
على العام ثم اراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في الدعوى الشفاعة والرد المجل عليهم وما كان اصل الدعوى الشفاعة ثابتا بالادلة  
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء ما اى لم يستطيعوا النكار الدعوى الشفاعة من اصلها بل انكروها في البعض  
واثبتوها في البعض بالعفو عن الصغار مطلقا فذهب جمهورهم الى الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا او مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب  
كبيرة لان المؤمن صغاره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر صاحب الكبيرة لا يخرج بها العذاب الصغيرة لانها مشغولة بعذاب  
الكفر الكبيرة ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشددة والضعف بين الاشخاص لزعيم العقاب مصرة خالصة لا يمكن تفاوت  
بلوغ اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابها على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغار بشرط الاجتناب عن الكبائر  
فان حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم فقولهم مطلقا على اطلاق وان حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب  
الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكروا عفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا للخلاص من العقاب وكلاهما اى  
قولهم بالعفو والشفاعة فاسدا ما الاول فلان التائب ومتركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحق العقاب عندهم فلا معنى للعفو لان  
العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الرخ على جمهورهم فالتقييد بالاحتجاب عن الكبيرة مستدل وان  
اراد الرخ على البعض لم يتم قوله فلا معنى للعفو لان لا يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المحتجب لانها غير مكفرة فيجوز اخذ عليهم والعفو  
عنها ويمكن للجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية فتحملها على زيادة  
الثواب يخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم يجود يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعة  
ويؤمر باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتفصيله في صحيح البخاري ومسلم وعن انس قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيمروهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان انا تعرفني انا الذي سقيتك  
شربة وقال بعضهم انا الذي وهبت لك وضوءا فيشفعه له فيدخل الجنة سراها ابن ماجه واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون  
في النار ولان ما تن من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره في الثقل والذرة النملة الصغيرة والهباء  
الذي يدرف في الهواء ويرى في البيت اذا وقع الشعاع فيه من الكوفة خير ابراهيم اى يجد جزاءه ونفسه لا يمان اى مع القطع عن سائر اعمال



الصالحات عمل خير بالاضافة ولا يبعد التوصيف وعن ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل قال الايمان بالله ورضاؤه ولا يمكن بالامكان السمعى ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع واودع عليه انه مبنى على ان جزاءه الايمان هو الجنة وهو محل منع كجواز ان يرى جزاءه في الدنيا بنعمة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان النصوص دالة على المدعى كحديث زمعات وهو يعلم انه لا الدلالة الله دخل الجنة ثم اراه مسلم فتعين الخروب عن النار ثم المخلوق في الجنة لان العود الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفصول ثاب لوعده وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هو على منازل الثواب هو في اللغة البستان الذى فيه العنب المخل قال مجاهد كلمة ثمينة وقال السدى بلغة النبط وعن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها تفجر منها الجنة الاربعة ومن فوقها يكون العرش فاذا سألتم الله فاسئلوه الفردوس واه الترمذى نزلا بضمين ما يهيا للضيف وجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صالح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى والجواب ان التارك ليس عملا لالفة وهو ظاهر ولا شرعا لا لزم ان يكون الشاغل بالمباحات يتعدى له اعمال الخير في كل ان حتى في النوم وهذا باطل بل اذا تهيأت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فذكر الله تعالى وانتهى عنها كان هذا الذكر والخوف عملا صالحا الثاني ان المطلوب هو ان مجرد الايمان يدخل الجنة والاية لا يدل عليه بل مقرون بالعمل الصالح واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح ولنا في السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان المطلوب في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس بشرط في دخول الجنة والاية دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا اننا لسنا بصد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانقضاءه ينتفى الايمان فليس عملا زائدا على الايمان الى غير ذلك من النصوص لدلالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الأدلة المقاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان جواب عن سوال مفاد وهو ان هذه النصوص لا تقوم بحجة على المعتزلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا المخلوق والنار من عظم العقوبات الظاهر ترك كلمة من ولكن ادراجها يجوز ان يكون لله سبحانه عقوبة يساويه او يفضل عليه قد جعل اى المخلوق جزاء الكفر الذى هو اعم الجنائيات فلو حوى به غير الكافر كان زيادة على قد الجنائيات فلا يكون عدلا وهذا الدليل مبنى على بقر العقلى فيكون الزاميا والافعال شرعية عدلانه لا يقبح من الله سبحانه شئ واعترض عليه بانه يجب ان يكون عذاب الكافر اشد اجيب بوجهين احدهما ان المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفا بل يقولون هو للضرورة اقصى ما يكون ثانيا ان الشارع اطلق المخلوق جزاء الكافر من غير قيد بالشدة فالتقيد به في الاطلاق وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانها كافر صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم اى من لم يصد عنه شئ والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وتواعدهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اى العذاب مضره خالصة لا يمازجها منفعه دائمة فينالى اى استحقاق العذاب استحقاق



الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الذم بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص بان يجب ان يكون  
 حال الاخرة اما نفعاً بلا مضرة او مضرة بلا نفع والا لم يتميز عن حال الدنيا المتزوجة من مضرة ونفع ثم الاحتجاج على الذم بان ما انقطع لم  
 يكن خالصاً فشد يد الضعف اما الاول فلان لا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب مميزات واما الثاني  
 ففساد الاول ولو سلم فالمنفعة الطارئة لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال لتناوب هو العلم بزوالها لا ينبغي ان يشغله  
 العذاب عن هذا العلم بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب اى وجوب الثواب العقاب على الله تعالى فان لصحبه  
 عندنا ان لا يجب على الله سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يستحق الجنة والكافر يستحق النار فعنا ان الاول اهل لفضل الثاني اهل لعذاب  
 واما الثواب فضل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منهما عليه فان شاع عن اى عن صاحب الكبيرة اما بحضرة فضل واما بشفاعة و  
 اما جعل صالح يكفرها على خلاف فيه وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر الملكى الشافعى المبرشاه البخارى فذهب الثاني الى ان الحج  
 يكفر الكبائر والا اول حصل لتكفير بالصغار وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا يقض فيه لا يتعلق بحق العباد كشراب الخمر بخلاف  
 الصلوة المتركة وتتل لنفسه وان شاع عنه به مدة ثم يدخل الجنة وجارى الحديث ان مكثت بعض العصاة في النار ساعة وبعضهم يوم وبعضهم  
 شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذى في نوادر الاصول وفي هذا المقام يجتاز البحث الاول  
 زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب فلوجه احد هان التكليفات اما الغرض هو عبث  
 واما الغرض الله سبحانه وهو منزلة عن الحاجة اليها واما الغرض العبد في الدنيا وهى بيت المصائب الكدورات واما في الاخرة وهو المطرب و  
 للجواب ان لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانها ان العبادات خادمة شاقة فيجب الاجرة والجواب انها تكافى احدى نعمة التي لا تحصى فكيف  
 يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يفضى الى الكسل والطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دفع الكسل رابعها  
 لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد للجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجه احد هان لو لم يجب لاجتر الناس على المعاصى  
 ثانيا لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر ما سبق ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والمعاصى للجواب انه يمكن الفرق  
 بالسبق الى الجنة ورفع الدرجات وكثرة النعم على من لا يقرب من الله سبحانه شئ البحث الثاني ذهب المعتزلة الى الاحباط ونوا عليه خلق صاحب  
 الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات العبد بكبيرة واحدة وذهب الجبائى الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات احبطت  
 المعاصى من غير ان ينقص ثوابها واذا زادت المعاصى احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابن ابي عمير ايتسا قط  
 المتساويان يبقى الزائد للثواب والعقاب ذهب الموحدة الى ان الايمان يحبط المعاصى كلها وهو من ذهب مقاتل بن سليمان المفسر قال  
 الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصى فاصره الله سبحانه ازعفا عنه فبفضل وان عاقبه بفضله الثاني النصوص الدالة على الخلوص  
 بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاءه جهنم خالدا فيها النعم هو الفعل مع القصد ويقابله للخطاء كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر  
 فاذا هو مؤمن او رعى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ذكره الامميين معا مع ان في اولها كفاية في فعلها قد يتوهم  
 من التفرقة بين امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ويتعد حد دة يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيها يدخل قري بالياء و



النون على سبيل الكلفات وكلاهما متواترا حالدا فيها حال مقدرة اي مقدرة اخلو فيهما ليتحد ما من الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب  
 قالوا اصل لكسب جلب النفع واستعمل هنا للتخكم كقوله تعالى بشرهم ببذاب اليم بيئة معصية واحاطت به خطيئته اي غلبت عليه  
 فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون افر الصهير وجمع نظر اللفظ من ومعناها والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا  
 جواب عن الآية الاولى اي المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا ولا شك ان هذا لا يكون الا مع استباح الايمان وهو كفر قد يجتم عليه  
 بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالاشتق يدل على كون ما خذ الاشتقاق علة للحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن  
 الآية بوجه اخر احد ها ان جزاءه ان جوزى عليه لكنه لا يكمل جزاءه ايفاء لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله  
 عليه وسلم في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم قال ان جزاءه اراه الطبراني بسند ضعيف ثانيا متعمدا اي مستحلا ثالثا انها  
 نزلت في مقيس بن ضبابة وجد اخاه مقتولا بالمدينة في بني النجار فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يدي فصول الية الدية فاخذ الية  
 ثم قتل مؤمنا ورجع مكة فنداره ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس رضي الله عنه ان قلت العبرة لعزم اللفظ لا لخصوص السبب  
 قلت ذكر رئيس المعتزلة الرخشري في مواضع من الكشاف ان كلمة من وما والمعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وانما ذلك في  
 القرآن رابعها انه عام خص من البعض وهو المسلم جميعا من الأدلة وهذا توجيه الامام الرازي خاصها ان من باب التعليل وهو مختار  
 الطبري في شرح الكشاف قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فان من شان الكفار الذين جزاؤهم المخلوق وقد ذكر  
 الرخشري هذا الوجه في قوله تعالى الزاني لا ينكح الزانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا اذن او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين  
 بقي ههنا بحث ضروري وهو ان قد صح عن عبد الله بن عباس القول بخلود قاتل المؤمن في النار وان لا تنزل كما في صحيح البخاري و  
 مسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبي صلى الله عليه وسلم رجما القرآن كما رواه ابو نعيم والجواب انه كان يقول ذلك تفيظا  
 وذكر الامام الراغب ان رجلا اتى ابن عباس فقال هل للفاتل من توبة قال نعم وساله اخر فقال لا فراجع بعض اصحابه  
 فقال قتل الاول فلم اؤيس من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتمادا على التوبة فكرهت ان يمضي عزمه انتهى و  
 اخرجه سعيد بن منصور والبيهقي عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال ملأت حوضي انتظر بهميتي ترد علي فاذا الرجل جالسا  
 فتم الحوض وسال لما فضربت بالسيف فقال ليس هذا مثل الذي قال فاهرة بالتوبة وكذا من تعدى جميع الحد وجواب عن  
 قوله من يعص الله ورسوله اي المراد بالحد جميع الحد ومن تعدى جميعها فلا شك في انه كافران اعظم الايمان بالله ورسوله  
 صلى الله عليه وسلم وما يدل عليه انها نزلت حين انكر عيينة بن حصن الفزاري ما قسم الله تعالى من الموارث وقال لا وارث  
 الا من قاتل على ظهر الخيل واحرم النساء والولدان والاجرية المذكورة في الآية الاولى جارية هنا ايضا وكذا ما حاطت به خطيئته  
 وشملت من كل جانب جواب عن الآية الثالثة اي معنى الاحاطة ان يعم الخطية ظاهرة وباطنة فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق و  
 فليانة اقرار وهذا لا يكون الا في الكافر واجيب بوجود اخر احد ها ان المراد باليسة الكفر والشرك كما قال ابن عباس ومجاهد وعروة  
 وقادة وغير احد من السلف والمطلق ينصرف الى الكامل وكثيرا ما يكون التنوين للتعظيم ثانيا ان الآية نزلت في اليهود بدليل ما قبل



فانهم قالوا انتمسنا النار الا اياما معدودة فخر الله سبحانه عليهم بانكم خالدون فيها وذلك ان تجيب بما سلف في الآية الاولى ولو سلم اي لو سلم ان  
 الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين فالخروج قد يستعمل في المكث الطويل من غير وام كقولهم سجن مخلد اسم مفعول من  
 الخلد صين الظاهر المكث في السجن ليس انما لا تقطاعة لوبالموت وقد وقع في بعض النسخ سجن طرد بلا ضامة ومنه قوله تعالى و  
 لكنه اخلد الى الارض اراد بجمع بن باعوا و ايمية بن ابي الصلت او غيرهما ومنه قولهم خلدنا الله ملكه وقولهم وقف مخلد قولهم خلد خلد  
 بالفتح اذا طال شبابة ابطاشيب وقولهم خلد بالمكان اي اقام ومنه الخوالد للثاني وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام البقائها  
 بعد احوال المسا فرغ المقام و اعترض عليه بان الخلود حقيقة في الدوام و حجاز في المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا البشر من قبلك  
 الخلد افاضت فهم الخالدون اذ الحقيقة لا يجي نفيها مع ان نوحا عليه السلام عمر الف سنة وهو مكث طويل وقد تقرر ان الاصل في  
 الاستعمال هو الحقيقة واجب بانا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالا شائعا بلا قرينة وهذا ينفي الجوز فلا بد اما من القول با  
 الاشتراك واما بانه موضوع للمكث الطويل مع دوام ابدنه والثاني افضل لان الاشتراك خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنة مكث  
 طويل على الاطلاق بل الطول امر اضائي ولذا يهوى هذا العالم بالدنيا لقلة مدته ولو سلم فنقول للخالد في الآية محمول على احد قسمي المكث  
 الطويل بقريته الخال لا اللفظ موضوع له ولو سلم ان الخلود لا يستعمل الا في الدوام فعارض اي ما ذكرتم من الآيات معارض  
 بالنصوص الدالة على عدم الخلود اي عدم خلود فساق المؤمنين كما امر قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات و حد يش ابر  
 وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل ارضاء الغنان بعد الجواب  
 بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التزل بتسليم ما يخالف من هبهم فانذرع ما يظن من ان هذا التسليم مضر ان هذه المعارضة لا  
 تثبت عدم الخلود.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان قال المصنف والايمان في اللغة التصديق خلافا لمن ذهب الى ان التصديق معناه الشرحي  
 من وضع الشارع اما في اللغة فعناه جعل الغير امانا على ان الهمة للتعدية او صيرورة الشخص اامن اي وثوق واعتماد على ان الهمة  
 للصيرورة ودليل ما اختاره الشارع وجوه احد ها قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن  
 عن الايمان فقال لايمان ان تؤمن بالله وملائكته والكتب والرسول فلو لم يكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يصح هذا التفسير اذ المقصود به  
 كشف المفهوم الشرعي على هل اللغة بما يعرفه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو الاعراب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان  
 منقولا عن المعنى اللغوي المصطلح شرعي كان ذلك خطأ بما لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امر اباهم بايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم  
 يستلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اي اذعان حكم المخبر  
 الاذعان في اللغة الخضوع والطاعة والا نقياد والمراد ههنا تسليم الحكم والا اعتقاده وقبوله جعله اي جعل الحكم او المخد صادقا الاعتقاد بكونه  
 صادقا فهذا ثلاثة تفسيرات للتصديق جمع بالتصحيح افعال من الايمان بالفهم والكسر او بفتحين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الرخصي  
 والشارح على ان الايمان متعد الى مفعول واحد تقول امنت اذ لم تخف وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال امنت زيداً عمروا اي جعلت







خاص وهو ما جار به الشارح فليس منقولاً من معنى لغوي الى معنى شرعي واستدل على ذلك اولا بهذا الحد ويشك ان تفسير الايمان الشرعي  
 بالايمان اللغوي دليل على اتحادها وعدم النقل وثانيا بدعوة النبي صلى الله عليه وآله الاعراب الى الايمان بالله ورسوله بلا تفسير اجابتهم  
 بلا استفسار مع جعلهم بالمنقولات الشرعية ثم فرغ الشارح على هذا الاصل تضعيف قول بعض اهل السنة ان الايمان تصديق وقرار و  
 ابطال قول المعتزلة انه تصديق وقرار وعلى هذا المصطلح كلامه في بعض مصنفاته ولما كان في هذا المقام اشكال مشهور وهو ان بعض الكفار  
 كانوا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وآله لم يصدق كاهل الكتاب كانوا يعرفون كما يعرفون ابناهم فوجد منهم التصديق ومع ذلك لم يحكم الشرع  
 بايمانهم فعلم ان التصديق وحده ليس بايمان اجاب عنه بقوله وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او  
 الخبر ذكرهما لان الصدق يقع وصفا للخبر والخبر من غير اذعان وقبول بل هو اي التصديق اذعان وقبول لذلك اي لنسبة الصدق  
 بحيث يقع عليه اسم التسليم وحاصل ان التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصل لهم بل كان علمهم بصدق النبي صلى الله عليه وآله  
 كعلم السوفسطائي بوجوه العالم فان هذا العلم ضروري لا يجلو عنه عاقل فهو حاصل للسوفسطائي لكنه لا يذعن ولا يسلم ووجهه على ما صرح  
 به الامام الغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الاسلام وزين الدين كان من الجامعيين بين العلوم الظاهرة والباطنة ومنشأ  
 غزالي قوي من طوس بالفقه وتخفيف الزام وقد تشدد وعنه قال انا غزالي بالتصديق لا بالتشديد كان اول حاله انه اشتغل بالعلم في طوس  
 ونيسابور حتى فاق على باضل وقته في المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين عامة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة فاقطع عنهم  
 واختار الزهد سا فرسنة ثمان وثمانين واربع مائة الحج ثم سار الى الشام وبيت المقدس ثم الى مصر اسكندرية ثم رجع الى طوس وتخلي عن الخلق  
 وترك الاشتغال بالكتب الا القرآن وصححه البخاري وصححه مسلم وله مصنفات جليلة القدر منها احكام علوم الدين في اربع مجلدات تفسير  
 يا قوت التاويل في اربعين مجلدا او كيمياء سعادت ومنها هجر العابد بن وجواهر القرآن وقواعد العقائد وغيرها وقال الشيخ الامام قطب  
 الزمان ابو الحسن الشاذلي رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام يباهي موسى عيسى عليهما السلام بالغزالي ويقول هل في متكاحبر  
 مثل هذا وكان بعض الناس ينكرون عليه فجعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في منامهم فاستيقظوا واثر الجدل على جلتهم وكان علمه من  
 الشافعي وفي التصوف مراد الشيخ ابو علي الفارسي تدبره وبالحجة التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگردیدن وهو  
 بلا استكبار عناد وانكار وهو اي المعنى الذي يعبر عنه بگردیدن معنى التصديق المقابل للتصديق حيث ظرف المقابل يقال في اوانل  
 علم الميزان هو المنطق فاذا رسطا ليس لما دونه سماه ما سير او هو الميزان لانه التلعة في الراح او المرحوم من الدلائل العلم اما نص  
 واما تصديق مقول يقال اعلم انه اختلف في ان التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي ام غيره وقد جرى في ذلك زمن صدر  
 الشريعة مباحث طويلة ومختار الشارح في مصنفاته اتحادها مستدلا بكلام ابن سينا ومختار صد الشريعة وجماعة ان المنطقي اعم من  
 اللغوي المعترف بالايمان لان اللغوي يشترط فيه الاذعان واجاب بعضهم ان الاذعان يشمل اليقين والظن وقال لا نعم ان الظن لا يكفي  
 في الايمان فان الايمان اكثر العموم من باب الظن اجاب بعضهم بان الظن من قبيل التصديق وكلاهما لا يثبتان خلاف المشهور صرح بذلك  
 اي بان يعبر عنه بگردیدن هو التصديق المنطقي المقابل للتصديق المنطقي اي رئيس الميزانيين صرح برأسته تقوية الاستدلال بكلامه



تبيينها على اذما وقع في كلام المنطقيين من قبلة التصديق الى يقيني وظني مخالف لكلام رئيسهم فلا يجاب به كلامه في رسالة الفارسيه للملما  
به انش نامه هكذا درست برودگونه است يجه فهم كردن واندر يافتن وآس رابنازي تصوخوانندوم كز ويدن وآس رابنازي تصديق  
نخواند انتي وفي هذا المقام بحث وهو ان العلم بالصدق الذي كان حاصله لبعض الكفار هل هو من قسم التصديق او التصديق فذهب  
الشارح المانه من التصديق وان يكون الصواب الحاصلة من النسبة التامة للخبرية تصوقا فان التصديق يتعلق بالمفردات والمركبات ذهب  
صدق الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة للخبرية تصدق قطعاً عندهم وذهب شريفة المانه واسطة بين  
التصديق والتصديق وتعلم ان هذا الخلاف دائر على خلافهم في تعريفات التصديق والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان ادعانا  
واعتماد النسبة فتصديق والا فتصديق وقال اخرون العلم ان كان مع نسبة تامة خبرية فتصديق والا فتصديق وقيل العلم ان كان  
ادعانا للنسبة فتصديق وان كان خاليا عن النسبة فتصديق فالنزاع في ذلك لا يرجع الى طائل ابن سينا هو الحسين ابو علي بن عبد الله  
ابن سينا مولد في قرية من قري بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الاطبية ثم الطب كل ذلك بخارا ثم جعل ينظر  
في الكتب حتى حمل العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلادهمان واصفها ان نصار معظما عند ملوكها حتى استولى روه وله  
مصنفات كثيرة كالشفاء والاشارات والقانون والبدل والمعاد والنجاة وعيون الحكمة وكان مشغولاً بشرب الخمر ولما بلغ اخر عمره حفظ  
القران واشتغل بالعبادة ودرع المظالم ولكن هذا انما ينفع لوتاب من العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء وعن الشيخ محمد الدين  
البيغدادي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطة  
فجبت به سيدة في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلبي انه سأل كذلك فقال للنبي صلى الله عليه وسلم رجل اضل الله على علم كذا في نجات  
العارف الجاهل والله تعالى علم بحاله مات سنة ثمان وعشرين اربعمائة بالقولنج ودفن بهمدان فلو حصل هذا المعنى اي التصديق  
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب الا انكاراى علامته كما لا لان التصديق ليس  
بايمان كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واتقوه وعمل به اصراراً معاً لان الايمان باجماع اهل  
القبلة من الاشعية المكنفين بالتصديق والماتريدية المكنفين بالتصديق والاقرار بالمعتزلة والخوارج الجاهلين العمل وكناثنا ومع  
ذلك شد الزنار الشد بستن والزنار بالضم والتشديد خيط يجعله الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختياراى بدلاجبر فان الاكراه يبيح  
اظهار الكفر ويجعل للصنم بالاختيار يجعله كافرا اي تخم بكفرة ظاهره وباطنه وهو مختار الشارح فقد نص في شرح المقاصد رسالة الايمان  
بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كعدم الاعتقاد ذهب بعض العلماء الى تكفير الاحكام الدنيا ومومن عند الله سبحانه ولكنه عاص  
بالتشبه بالكفار لما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب الا انكار لان كونه علامة للتكذيب ثابت بالاجماع والاجماع  
حجة بالحدوث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يهمل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المردة فمسئلة الايمان فاصد هانـه لو كان  
التصديق ايمانا كان ابو حبل مؤمنا وللحال انه لم يكن مصدق لعدم ادعانا والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ثابتهما الفقهاء فيكون  
بكفر من سجد للصنم ولو كان مصدقاً مصلحاً صائماً وكذا من استهزأ بحكم شرعي وهذا مشكل سوار قلنا ان الايمان هو التصديق بوجه



او مع الاقرار او مع العمل ايضا والحل ان الايمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم بالثبوت المصدق المقرب المباشر لعلامات التكذيب  
 لا يزول تصديقه ولا اقراره فجعلها في حكم العدم تحكم والحل ان هذا ليس بالرأى والدليل لعقلى ولكن الشارع جعل ايمانه كالمعذور  
 الله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرح هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم  
 من عند الله تعالى ولم يذكر التوحيد لانه ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكره اهما ما به اى تصديق النبي صلى الله  
 عليه وسلم بالقلب قيد بان لا العامة قد يعمون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قيل راد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضرورة كالسمع  
 من ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر كالقران والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمه الخمر والزنا والاستدلال  
 وقيل راد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة والعامة ضرورة ان كان الحكم او استدلالا او شرعية عليه انه يلزم عدم تكفير من ينكر الحكم القطعي الغير المشهور  
 العامة كحدا لفظ وقد يجاب بتفسير الخاصة بالجهدين والعامة بسائر العلماء وكتب الشارح على هو امش الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين  
 فلا يكفر بانكار الظنى كالثابت بالاجتهاد او خبر الواحد بحيث به الضمير الاول للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني لما علم والحجى بفتح الميم مصدر  
 ميبى من جار من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيكون خطأ كما ذكره الاصوليون وكان النبي صلى الله  
 عليه وسلم يشار بالصحابة فيهم يروح اليه هم يرجعون في ذلك ولما خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى بدر نزل على اقرب مياها فقال بعض الصحابة  
 اوشى ام راي فقال راي قال تنزل على ابعدها مياها فلا يشرب العذيقام ونزل ابعدها وما حوصر المدينة زادها الله شرا رسل النبي صلى  
 الله عليه وسلم الى العذيقام على نصف ثمار المدينة فقال لانصار ان كان وحيا سلمنا وان كان رايانا فلا نطيعهم الا السيف فلم يصالحهم امثال  
 كثيرة وفي الحديث ما حدثتكم عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطى اصيب ذكره القاضي عياض اجمالا  
 مفعول مطلق للتصديق من غير لفظ فانه اى التصديق اجمالا كاف في الخروج عن عهد الايمان بالضم ما يسأل الشخص عنه و  
 يؤخذ من دين او كفالة اودية ويقال خروج عن العهد اذا اذاها ولا يخط درجة عن الايمان التفصيلي اى في الاتصاف باصل الايمان اذ  
 لا شك في ان التفصيلي اجمالا ما اختار الشارح فيما بعد في المواقف الايمان للتصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بحسب ضرورة  
 تفصيلا فيما علم تفصيلا وجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه كالمشارح فالشارح اراد ان اجمالا كاف عند عدم العلم التفصيلي  
 لا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حد وصاحب المواقف افاذا علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تفرع على قوله  
 في جميع ما علم المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة وذلك لتصديق بوجود الصانع وصفاته دون الشرح  
 لا خلا له بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن  
 اكثرهم بالله الا وهم مشركون فان العرب كانت تعتقد ان خالق السماء والارض وغيرها هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من  
 خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام امالان لها شفاعة واما لان لها شركة في بعض الاشياء الى غير ذلك من  
 الظنون الفاسدة والاقرار اى بما جاء به اى باللسان توضيح والا فلا قرار لا يكون الا به الا ان اى التصديق والاقرار ركنان للايمان  
 الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين مؤمنون اجماعا ولا تصديق لهم احبب



بان الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكي ويمكن ان يجاب بالشارع جعل الحاصل الذي لا يطرء عليه الضد في حكم الباقي وقد امن كل نسمة يوم  
 الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرء الكفر الفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كالتصديق الصحابة بان  
 القبلة بيت المقدس وان الحجر مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بمنع السقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدقين بان القبلة قبل  
 النسخ هو بيت المقدس وبعده الكعبة والاقرار قد يحتل كما في حالة الاكراه فان المؤمن اذا كره الكفار على الكفر او عده بالقتل او قطع  
 العضو جاز ان يتلفظ بكلمة الكفر فقد فعل عمار بن ياسر الصحابي رضي الله عنه من اكره قريش فاق النبي صلى الله عليه وسلم بيكي فجعل النبي صلى الله عليه  
 وسلم يمسح عينيه وقال ان عاد وافعد كما ذكره الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظر وهو ان اردنا بالسقوط عدم الاستمرار في كل ان فلا قرار ساقط  
 في الاكراهات وسقوطه غير مختص بحال الاكراه وان اردنا ان الضد هو التكذيب بالقلب لا انكار باللسان فلا معنى للسؤال الا في  
 ولا الجواب عند اذ المراد بان التصديق لا يحتل السقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو مثل بانحوس بدل الاكراه لكان احسن فان قيل  
 نقض على قوله لا يحتل السقوط تدل على بقاء التصديق كما في حالة النوم والفقلة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب  
 اعترض عليه بان التصديق ادرالك والنوم ضدك ادرالك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الروايات خيال باطل واجيب اولها بان مرادهم ان النوم  
 ضدك ادرالك للحادث فيك لا ضدك ادرالك الباقي الذي كان حاصل في اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضدك ادرالك بالسمع والبصر و  
 نحوها لا ادرالك القلبي وثالثا بان لو سلم تضادها مطلقا فلا نسلم ان محل النوم هو محل ادرالك كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق  
 الاسفرايني واستدل هذا المجيب بقوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي ولكن الحديث عليه كانه لدلالة على ان القلب محل النوم  
 في غيرك عليه السلام والذهول بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في النقل كما في حافظ القرآن فانه قد لا يستحضر الفاظ  
 مع حصولها في ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو اول الصورة عن الذهن والنسي لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضر  
 بمجرد التفات الذهن اليه ذلك لان النسي غير حاصل في الذهن المذهول حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله  
 ولو سلم ان التصديق لا يبقى في النائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجود الذي يطرء ولم يعرض عليه ما يصادف في حكم الباقي حتى كان  
 المؤمن اسما لمن امن اي صدق في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يكفي مرة ما لم يطرء عليه  
 الا نكار هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى هذا من صدق ولم يقرب فهو كافر  
 الا لعذر من ضيق وقت او افة في اللسان وهو اختيار شمس الامنة اي فخرية وذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاعظم  
 رحمه الله ولكن المذكور في الفقهاء الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة  
 لا يطابق بعضها بعضا الا ان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لا جوارح الاحكام في الدنيا من حرمه الدم والمال وصلوة  
 الخنازة عليه دفتة في مقابل المسلمين وهمنا مذهب ثالث وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار  
 فسكت من غير عذر فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه لم يفر لسانه  
 فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشرا للعلامات التكذيب والا فهو كافر



عند الله ايضاً خلا فالبعضهم ومن اقرب لسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض بالعكس اي مؤمن عند الخلق كما فر عند الله تعالى وهذا  
اي كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الخفية والنصوص معاضدة اي مقوية  
لذلك لولا ان الله تعالى ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشاروا الى الذين لا يحبون الكفار ولو كانوا اباؤهم وابناءهم او  
اخوانهم كتب اي اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان  
فمن مبتدأ والخبر محذوف اي فعلهم غضب عذاب الا المكره الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الكافرات انما قلن من نوا  
لكن قولوا اسلمنا ولمنايد خل الايمان في قلوبكم لما نافية جازية وهم اعراب قدموا المدينة فاسلموا نفاقاً للطمع في العطايات وههنا بحث  
من وجهين الاول انه يجوز ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثاني انه  
يجوز ان يراد بها الايمان اللغوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان في كلام  
الشارح هو الايمان الشرعي وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كان يكثر دعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ثم اذ كان امام احمد هذا الدعاء تعليم للائمة اي على ايمانك  
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لا سامة بالضم في اللغة الاسد وهو صاحب عظيم القدر  
وكان ابو زيد بن حارثة رجلاً من بني كلب سبي صغيراً في الجاهلية فاشترته حكمة بن حزام القرشي لعمته خديجة فلما تزوجها النبي  
صلى الله عليه وسلم وهبت زينة من فجاء ابو زيد وعمه يطلبانه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم فاختار الصحبة الشريفة فاعتقه وهو زيد المذكور  
في سورة الاحزاب ولم يسم في القرآن احد من الصحابة غيره واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الابناء فكان الناس يقولون  
زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعواهم اباؤهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب زيداً واسامة حباً  
شديداً حتى قال عمر بن الخطاب لابنه عبد الله ان زيداً كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم منك ثم اذ الترمذي حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا بالفقر والتشديد  
حرف اذا دخل على الماضي افاد اللزم على ترك الفعل ومعنى الكلام بالفارسية چرا نه شكافتي دل من راوزم بعض الناس از هلا  
في الحديث هل الاستفهامية زيد فيها الالف هذا من فلة العلم وتمام القصة كما في صحيح البخاري وسلم وغيرها اسامة انه قال  
بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من جهينة فحاربناهم وهزمناهم فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتله  
فلحقته انا ورجل من الانصار فلما اغثيناها قال لا اله الا الله فكف عنه الانصاري وطعنت برمح حتى قتلت فلما قدنا بلغنا ذلك  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقلته بعد ما قال لا اله الا الله قلت يا رسول الله انما قالها خوفاً من السلاح قال  
هلا شققت قلبه واودعوه على الاستدلال به انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الايمان اي هلا شققت وعلمت انتفاء  
الجزء الذي هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان واما حث القتل اجيب بان قوله النص معاضدة لذلك اشار الى ان الايمان  
هو التصديق وان الاقرار شرط لاجراء الاحكام فالنصوص الاربعة الاول والخامس والثاني فاقولت اعلم ان مذهب الكرامية ان



الايمان هو الاقرار فقط والشاخص ذكر من دلائل بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بان الايمان هو  
 التصديق القلبي لفظا وشرعا فالشبهة الاولى قولهم نعم الايمان في اللغة هو التصديق اي سلمنا قولكم هذا لكن اهل اللغة لا يعرفون  
 من اى من التصديق او الايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوي بل انما  
 خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه  
 كانوا يتقنون يكتبون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمان من غير استفسار هو طلب الظهور عما في قلبه فثبت ان الايمان  
 فعل للسان لا القلب قلت لاخفاء في اية المعتبر عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق  
 لمعنى وهذا بان يكون مهمل او وضع عطف على عدم المعنى اخر غير التصديق القلبي كالرؤية مثلا لم يحكم جزء لواحد من اهل  
 العرف واللفظ بالتلفظ بكلمة صدقت مصداق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه لو  
 كان التصديق فعل للسان لزم ان يكون التلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهمل او موضوعة لمعنى اخر غير الاذعان القلبي مصداق بحسب  
 اللفظ ومؤمننا بحسب الشرع واللازم باطل اجماعا فعلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه  
 الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاذعان واعتراض عليه بان المعتبر عندهم ليس مجرد التلفظ  
 بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد دفعه بانه لا معنى للاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود المدلول ولهذا اى لاجل  
 ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان وهذا يصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون  
 تائيدا للجواب الاول كما في المواقف قال الله تعالى ومن الناس من يقول انا با الله وباليوم الاخرهم عبد الله بن ابي المنافق واصحابه  
 كانوا سكان المدينة فلما اسلم اهلها اسلموا خروفا من السيف واطنوا الكفر وضبطهم بعض المفسرين ثلاثمائة رجل مائة وسبعين  
 امرأة وما هم بمؤمنين افر الضمير نظرا الى لفظ من جمع نظرا الى معناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب هو جمع  
 لا واحد من لفظ بل الواحد اعرابى والاية في بنى اسد قد من المدينية في سنة قط واطهره الايمان اطعنا في الصدقات امننا قل لم  
 تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شرع في الجواب عن الشبهة الثانية  
 كما في المواقف فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفظا او مدعى عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب اجيب  
 بان هذه التسمية ليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاذعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود  
 المضمرات في غير استناد الا بالاثار الصادقة عنه فمن اى رجلا يضرب عبدا ساء غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب  
 بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر النجى عن السيف لا باه الايمان الحقيقي المنجى عن العذاب الا بدى و  
 نزاعنا في التالى لا في الاول ان قلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفظا قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين معنى  
 الايمان لفظا وشرعا لا بخصوص المتعلق في الثانى والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة



الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن البهية الثانية بطري المعارضة نذل حكمهم بكفر المنافق علوانه لا يكفي في الايمان فعل  
 اللسان وايضا الاجماع منعقد هذا دليل اخر لرفع الكرامية كما في المواقف وزعم بعض المخنين ان عطف على قوله النصوص معاضدة فاعلم على  
 المصنف من معنى في جعلهم الاقرار جزء من الايمان وهذا هو اما اوله فلان هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواقف وهذا  
 في كلامه رد على الكرامية واما ثانيا فلان المصنف من معنى على ان الاقرار كن محتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه قصد الاقرار  
 باللسان ومنعه مانع من خرس هو عدم الفدا على التكلم من الفطرة اما الفقد لسبع الذي هو الة النظم واما الة في الة التكلم ونحوه كصنف  
 من مرض او خوف فتل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كتم الشهادة قيل في الكلمة سابقا وثى ههنا كما يقال تارة اشهد ان لا  
 اله الا الله وان محمدا رسول الله وتارة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وفيه نظر لان لم يثن الشهادة والظاهر انه  
 يعنى كلمتين نظر الى المتعد وكلمة نظر الى شدة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية ذكر بعض الفضلاء ان الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين  
 واضمرا لا تكار يكون مؤمنا لكنه يستحق الخروج في النار اقول فعل هذا لا يكون النزاع معهم حقيقيا بل اجعا الى اطلاق لفظ المؤمن فقط و  
 ههنا فائدة جليلة هي ان لاهل القبلة في الايمان مذاهب الاول انه التصديق وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واما ما ابي  
 منصور المازني و محمد بن الرزي والقاضي البيضاوي ومختار الشارح وجمهور المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الثاني  
 انه التصديق والاقرار وهو مذهب جمهور الفقهاء ومختار المعظم واما ما من الاكظم ابي حنيفة الثالث انه التصديق والاقرار العمل من  
 اداء الامارات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفراحتي فعل الصغير وترك المندوب وينسب الى المخارج  
 الرابع كذلك الا ان ترك العمل يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر وينسب الى القاضي عبد الجبار ابي الهذيل المعتزليين و  
 استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذهبين وقال يخرج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذاهبا لعائل الخا  
 انه التصديق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب فعل الحرام فخرجوا عن الايمان غير مدخل  
 في الكفر هو مذهب ابي علي الجبالي وابنه ابي هاشم السادس انه التصديق والاقرار العمل بحيث لا يكون ترك الطاعة فخرجوا عن الايمان هو  
 مذهب اكثر السلف منهم مالك والشافعي واحمد السابع انه المعرفة وهو مذهب حرم بن صفوان والمعرفة اقل درجة من التصديق  
 او اعم منها لانها قد تجامع العناد والا نكار الثامن انه الاقرار فقط وهذا مذهب الكرامية التاسع انه الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون  
 الشرط خارجا عن الايمان كالوضوء للخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذهب الرقاشي العاشر انه الاقرار بشرط التصديق للحاصل بالاختيار  
 والكسب هو مذهب القطان من الاشاعرة هذا ملخص ما نقل عنهم على خلاف الناقلين في بعضها والله سبحانه اعلم ولما كان مذهب جمهور  
 المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي اذا رايت رجلا من علماء الحديث فكما رايت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 والمتكلمين سواك اشاعرة وهم المخوارج والمعتزلة وهم جمهور غفيرة المخالف ان كان ضالا يسمي مشكلا والفقهاء سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية  
 ولما بله ان الايمان تصديق بالبحان بالفتح القلب سمي به لانه مستور والتركيب للستر كالحجن والمخنين والجنة واقرار باللسان وعمل الاركان  
 اي بالاعضاد لانها اركان البدن وقد يحكى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بناء على ان العمل يعنى فعل القلب واللسان والجوارح اشار الى ان



ذلك بقوله فاما الأعمال اى الطاعات فمى تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص الظاهر انه استدلال على خروج  
 الاعمال عن الايمان بانها تزيد وتنقص بخلاف الايمان وهو مبنى على ادعاء ان كون الايمان لا يزيد ولا ينقص امر ظاهر ثابت  
 لهما مقامان قيل بالفهم اى محل اقامة الدليل او بالفهم اى محل قيامه الاول ان الاعمال غير اخلت في الايمان وهذا حق لما  
 مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق فقط ولا نقد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين  
 امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات مع القطع بالاطمئنان يقتضى المغايرة قيل للجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء  
 الايمان ايضا والجواب ان هذا تدقيق فلسفى اما اهل اللسان فلا يحكمون بتغايرها وعدم دخول المعطوف عطف على المغايرة و  
 يجوز العطف على مجزئ الباء في المعطوف عليه قيل عطف الخاص على العام شائع نحو من كان عدوا لله وملائكته ورسله مجبريل  
 ميكال فاذ الله عدو للكافرين اجيب بان الاصل عدم الدخول الا بحجاز فلا يترك الحقيقة الا للضرورة وورد ايضا هذا دليل ثالث  
 جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه اى لا بطلان لعمله بل يجزى  
 به لعدم كفران العمل بشرطية الايمان بدلالة اسلوب الكلام وقيل لان الحال قيد للعامل بشرطية مع القطع بان المشروط لا يدخل  
 في الشرط لا متناع اشتراط الشيء بنفسه وذلك لان العمل الصالح مشروط بالايمان الذى هو مجموع التصديق والاقرار والعمل فالعمل  
 مشروط بنفسه لان جزئ الشرط شرط وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال هذا دليل رابع كما في قوله تعالى وان  
 طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحا بينهما على ما مر في شرح قول المصنف الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان مع لقطع  
 بانه لا يحقق الشيء بدو ركنه اى جزئه فلو كان العمل ركن الايمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذا الوجه الاربعه انما  
 تقوم حجة على من يجعل لطاعات ركنها من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء كما  
 هو رأى للمعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل وهو الذى يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث  
 لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وهو الذى يكون صاحبه ناجيا عن العذاب الابدى كما هو مذهب الشافعى واهل الحديث  
 وتحقيق هذا المقام از السلف واهل الحديث جعلوا العمل جزء الايمان واستدل بعضهم بحديث على قال قال رسول الله صلى الله  
 تعالى عليه وسلم الايمان عقد بالقلب اقرار باللسان وعمل بالاركان رواه ابن ماجه وفي نسخة كلامه وبالجملة هو مذهب جمع كثير من  
 الصحابة والتابعين لكن هو لا يصرح بان تارك العمل مؤمن هذا مشكل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وكان البخارى صاحب  
 الصحيح رحمه الله يبالغ في ان العمل من الايمان حتى قال كتبت للحديث عزالف وثمانين نفسا ولم اكتب الا عن قول الايمان قول وعمل  
 مع ذلك قال في قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمنا تاما ولا يكون له الايمان انتهى  
 وللعلماء في توجيه كلامهم وجهان الاول ما اختاره الشارح ومصنفاته وهو ان الايمان يطلق على ما هو اساس النجاة عن العذاب  
 الخلد هو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنجى عن كل عذاب هو التصديق والاقرار والعمل فالاول مقابل الكفر الثانى  
 مقابل العصيان واورد عليه انه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع ان النزاع مشهور واجيب بان النزاع في ان الايمان عند الاطلاق



ينصرف الى الاول عند المتكلمين الى الثاني عند اهل الحديث الثاني ملاحظة العلامة جلال الدين الداني وهوان المعتزلة جعلوا الاعمال جزءاً من حقيقة الايمان داخله في قرانه فيلزم من عدمها عدمها اما السلف فجعلوها جزءاً عنصرية لا يلزم من عدمها عدمها كالشعر والظفر واليد والرجل للانسان وكالاوراق والاعصان للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الاجزاء انعدام الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع للقد المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال كما ان المعتزلة في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقي التصديق كما يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها وقد سبقتمسكات المعتزلة على كون العمل جزءاً الايمان في شرح قول المعتز والكبير لا يخرج العبد المؤمن من الايمان المذكور هناك تمسك على ان تركيب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن يلزم يطلق على المثني مجازاً بل حقيقة عند قوم وخروج صاحب الكبيرة من الايمان كون العمل جزءاً الايمان متلاً زماناً باجتماعها فيما سبق هذا مستندك المقام الثاني ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحمراً عن الايمان الكامل فانه لا خلاف في زيادته نقصانه لا يزيد بزيادة الطاعات ولا ينقص بالمعاصي اعلم ان العلماء اختلفوا في زيادة الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذهب كثير من السلف وهوانه يزيد وينقص بناء على ان العمل جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب علي بن ابي طالب معاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود وابي الدرداء وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وابي هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين من بعدهم عمر ابن عبد العزيز وكعب الاحبار وعروة والثاقفي واحمد بن حنبل مروي بعض المحدثين في ذلك احاديث فعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص واهل الحديث قالوا حسن لكن قال الامام محمد بن النعمان لم يصح في رفعه حديثه وبالجملة مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة وفي المرفوع خلاف الثاني مذهب الامام ابي حنيفة والمتكلمين من اهل السنة انه لا يزيد ولا ينقص بناء على انه التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت وقد يروي فيه احاديث ولكن المحدثين اجمعوا على انها موضوعة كحديث ابي هريرة ان وفد ثقيف سألوا عن الايمان هل يزيد وينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم زيادته تكفر ونقصانه شرك قال البخاري من حدث به ضرب جرح ثم الامام الاعظم انما استدلال بان الاذعان لا يقبل للتفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهب الثالث مذهب القاضي عضد الدين وهوانه يزيد وينقص مع انه التصديق وهو يقول بان الظن يكفي تصديقا ولو سلم ان التصديق هو اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل التفاوت وهو قول غريب يخالف للجمهور الرابع مذهب قوم ان يزيد ولا ينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالا ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجب ان بعضهم استدلال بما روي عن معاذ بن جبل انه كان يرضى من الكافر لا يرضى من الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد ولا ينقص خفي عليهم ان هذه الزيادة والنقصان معنى اخر على نحو قولهم الاسلام يعلم ولا يعلم كما يدل عليه كلام معاذ لما روي في بحث تعريف الايمان من انه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجرم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والناقص هو الظن لا اليقين حتى ان من حصل له حقيقة التصديق نسوا ما في الطاعات او ارتكب المعاصي فتصدىقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدلال القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب



المؤمنين ليزدادوا واليماننا وقوله تعالى واذا نزلت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا واجيب بوجه الوجه الاول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة الامام الاعظم انهم اى الصحابة كانوا امنوا في الجملة اى ايماننا اجماليا وهذا بتصديق الشارع في كل ما جاز به مجمل ثم ياتي اى كان ياتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد الله بن عباس اول ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما امنوا بالله وحده انزل الصلوة والزكوة ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا ايماننا مع ايمانهم كذا في الكشاف وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والان الذين قد كمل ذمهم والوحى قد ختم وفيه نظرك ان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فان احدا لا يطعم على جميع الفرائض فغاية بل يطعم على بعضها فيؤمن به ثم على بعض اخرى فيؤمن به ولا ايمان يجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا جواب سوال يرد على النظر وتقرير السوال ان احدا اذا اعتقد ان النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغه صارا ايمانه مشتملا على جميع الفرائض المنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب ان المؤمن بالاجمال اذا علم بعد ذلك ان الصلوة فريضة والصيام فريضة يجب ان يؤمن بكل واحد تفصيلا وهذا زيادة في الايمان ولا يخاف في ان التفصيلي ازيد من الاجمالي لان ما يتعلق به الاجمالي امر واحد وهو ما جاز به الشارع وما يتعلق به التفصيلي امر كثيرة فالاجمالي تصديق واحد التفصيلي تصديقات بل اكل المراد به الترتي في الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله ازيد ممنوع وقوله بل اكل مسلم ولكن لا يفيد ذلك لان الانتقال من الاجمالي الى التفصيلي ليس زيادة في العلم بل كمال فيه والبحث في الزيادة لا في الكمال فيه بحث وما ذكر سابقا في تعريف الايمان من ان الاجمالي لا ينحط عن درجة اى درجة التفصيلي فانما هو في الاضاف باصل الايمان والساواة في اصل الايمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما ان اضافة جليلين بالشجاعة لا يمنع كون احدهما اشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والجبب امام الحرمين وهو مع كونه شافعي يقول الايمان لا يزيد ولا ينقص ان الثبات والدوام على الايمان هو التصديق زيادة عليه في كل ساعة اى كل ان وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما ان عرض لان التصديق علم والعلم من الاعراض لا يبقى الا بتجدد الامثال فان الشاعر على ان بقاء العرض محال وما يتوهم من ثباته فانما هو بقاءه في كل ان تجدد مثله في هذا لان تحرير الجواب انه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة اعداده وهذا بالاستمرار عليه عدم الذموم عنه فان الاستمرار يوجب تجدد الامثال وحصول اعدا كثيرة من التصديق في كل وقت قال امام الحرمين وهذا ينحل ما قيل من انه لو لم يقبل الايمان الزيادة والنقص لزم مساواة الانبياء وغيرهم في الايمان ووجه الاخلال ان تصديق الانبياء مستمر بعصمتهم عز الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فاما الانبياء اكثر وازيد من ايمان غيرهم مع ان الايمان في نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك احدهما درهما والاخر مائة الف درهم مع مساوات الداهم فاحفظ هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب ان بعض اكابر الحثيين زعموا ان نقله شارح استدلال من القائلين بان الايمان يزيد وينقص فاعترض عليه بان الترتي في زيادة حقيقة الايمان لا في زيادة اعداده وفيه نظرك ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة من بيان للشيء في شيء كما في سواد الجسم مثلا فان بقائه انما هو بتجدد الامثال مع انه لا يشتد لسواد ساعة فساعة وعندنا



في هذا النظر نظراً لأن التصديقات المتجددة وان كانت منصرفة بحسب جوارحها الخارجة لكنها احسان باقية في الحكم الشرعي وهكذا حال  
سائر الحسنات والسيئات فانها اعراض تنعدم وتجدد ومع هذا توصف بالقلّة والكثرة شرعاً بل عرفاً فيقال مكارم زيد اكثر من مكارم عمرو  
فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كلامنا في امر شرعي لا في بحث فلسفي وقيل جواب ثالث عن الآيات المراد في الآيات زيادة ثمرته  
اي ثمره الايمان من رقة القلب صفاته والقرب الى الحق سبحانه واشراق نوره عطف على الثمرة او الزيادة والاشراق درخشيدن وضيائه  
هو اولد من النور كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا في القلب فانه اي ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالاعمال  
اعمالاً محبة وينقص بالمعاصي وللحاصل ان الآيات ما ولة وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمرته وهمنا جواب ابع وهو ان  
المراد بالايمان في الآيات هو الكامل الذي يكون الاعمال داخله فيه لا التصديق فقط والاول قابل للزيادة والنقص اجماعاً والكلام في  
الثاني ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان وهم المحدثون والمعتزلة والخوارج فقبول الضمير للايمان والعاقد الى الموصول محذوف  
اي عنده ويحتمل ان يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للانكار الزيادة والنقصان ظاهر لهذا قيل ان هذه المسئلة اي  
مسئلة زيادة الايمان ونقصانه وعددها فرع مسئلة كوز الطاعات جزء من الايمان القائل هو الامام الرزي وجماعة من المتكلمين و  
ملخص كلامهم ان النزاع لفظي لا فرعي تفسير الايمان فان قلنا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفاضل لان الواجب هو اليقين والتفاوت  
انما هو في الظن وان قلنا الاعمال داخله فيه فهو يقبل انتهى وقال بعض المحققين هو القاضي عضد الدين صاحب المواقف ذكره في المواقف  
ورسالة الايمان لان سلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفاً اعترض عليه بان الزيادة و  
النقصان غير القوة والضعف اذا كان يستعملان في الكميات والاختياران في الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الضمير في  
يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة وضعفاً من امارات التفاوت زيادة ونقصاناً في الكم ولجاب بعضهم  
بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف لا كيف فلا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل  
في الكم فالمعنى لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفاً واقول جميع الاجوبة فهو منشوءة الغفلة  
عن كلام القاضي والحق انه اراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به الكيف يقبلها تبعاً للمعروضه الا ترى  
ان بياض ثوبين اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الى ما هو ابلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت ونفسه مع قطع  
النظر عن كمية المصدق فانهم ولا تخبط للقطع بان تصديق احد اهل امة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي يدعي  
الاجماع عليه يؤيد ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم  
احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل بل قدوى الطبراني في الاوسط حديثاً من نوعه بمعنى ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان  
التفاوت ليس في نفس التصديق بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق ولذا قال ابو مطيع ايمان اهل السماء والارض  
واحد لا يزيد ولا ينقص ويحكى هذا عن امامنا الاعظم ايضاً ولذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي قال الله  
تعالى واذا قال ابراهيم رب اركبني من بين يدي قال بل ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من البير فصرهن اليك



ثم اجعل على كل جبل منهم جزء ثم ادعهم يا تينك سعي وهذا دليل ثانٍ تقره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به ولا يجوز ان يطلب التصديق لانه كان مؤمنا قبل ذلك بل نبيا مسلما ولا يجوز الكفر على الايمان باجماع أهل السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه اذ ما تحت كفر بلهم في الآية اقرار اول ان اليقين الاستدلال ان كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا من مع من عرض الوسواس بخلاف اليقين للحسي الثاني انه اوحى اليه اني اتخذ خليلا و علامته اني احبى بنائه الموتي فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هو ام لا يسكن قلبه عز الا انتظار هذا يحكى عن جعفر الصادق رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقد عهده عند الله سبحانه فيطمئن بازاله تعالى لم ير رسوله لو كان عن امر عظيم الرابع انه المراد بقلبه جلا من احبائه هذا منقول عن الامام ابن فورك ولا يخفى بعده الخامس انه سوال على طريق الاكاذيب المقصود رب اقدرني على اجبار الموتي ليطمئن قلبي عن هذه الامنية السادس انه لما احتج على المشركين بان الله يحيي ويميت استدلالا اراد ان يحتج عليهم عيانا فطلب ذلك للزامهم حتى يطمئن قلبه بلخامهم فاحفظ هذه الوجوه فانها غريبة واعلم ان الشارح لم يتوقف النقل قد افاد القاضي ان التصديق يزيد ينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق اما بحسب الذات فلانه من الكيفيات المتفاوتة والمتفاوتة في القوة والضعف هذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال لنقيض كاف في الايمان ايمان العوام من هذا القبيل ثانيا ما لو سلم انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشك والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كل اطلع المكلف على فرد من افراد ما جاز به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزاء الايمان بزيادة متعلقاته وبقي ههنا اي في بحث حقيقة الايمان بحث آخر وذلك لان اقوال اهل القبلة في الايمان اربعة اوجه احدها انه التصديق ثانيا انه التصديق و الاقرار وهما اهل السنة ثالثها انه التصديق و الاقرار والعمل وهو اهل الحديث والمعتزلة رابعها انه الاقرار وهو للكرامية خامسها انه المعرفة وهو للمقدية وقد وقع الفراغ عن البحث في اللذات اربعة اوجه اوله وبقي البحث مع القدية وهو ان بعض القدية يكون الدال وفحها فرقة من المبتدئين سميت لانهم ينسبون الاعمال الى قدة العباد او لانهم ينكرون القداى تقدي بلحق سبحانه الامور في الازل ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واطبق اي اجمع علما وانا على فساد ذلك لان اهل الكتاب اي اليهود والنصارى كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وهم كما كانوا يعرفون ابناءهم اقتباس من قوله تعالى الذين اتيهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم المذكور في الكتب السابقة باسمائه واوراؤه وشمايله شكل اعضائه وتولده بمكة وهجرته الى المدينة بل مع اسماء اصحابه كيفية خلافتهم بعده وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليه من المدينة ليدلوا بسعادة التوطن بمهاجرة فلما بعث كفرا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب قال لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرف كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم فاني لا اشك انه المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت امة فقال عمر ففك الله يا ابن سلام من اهل الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان



اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كالكفار فربما كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلي الله عليه وآله  
 على الحق ويستكبرون عن اتباعه قال الله تعالى ومحمد واهل بيته منكم ومنهم من ينقلب على عقبيه ولنحسبهم في الاخرة  
 انهم اهل الجحيم انهم علموا باليقين انها حق ظلما علة للجد اي ظلما على انفسهم او على بني اسرائيل لان موسى عليه السلام قال  
 لفرعون ارسل معنا بني اسرائيل ولا تقذبهم اوبالايات لعدم ادانهم حقها وعلوا اي تكبرا وقد تم الرد على القديته بهذا القدر ثم شرع  
 في تحقيق الفرق بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية وللرد بالحكم النسبة الحكيمه واستيقانها وبين التصديق بها  
 واعتقادها ليصح كون الثاني اي التصديق والاعتقاد ايمانا دون الاول اي المعرفة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان  
 اليهود والفرعون كانوا ينكرون باللسان عليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيجتمعا ان يكون الحكم بكفرهم لهذا المقصود معهم  
 واستيقانهم عن رجة التصديق كالحكم بكفر المصدق المقراد ابشرا ما رة التكذيب فالرد على القديته غير تام والحاجة الى الفرق غير  
 واقعة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشرها لا تكار امارات التكذيب مع هذا حكم الشارع بكفرة لثم الزام القديته مست  
 الحاجة الى الفرق ولكن اثباته غير اللزم الا ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرف من تواعد الشرع كفر العارف المستيقن بلا تصد  
 فافهم والمذكور في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اي عقدة على صلة للربط ما علم من صلة  
 علم اوبيان لما اخبرنا المخبر اي جعل للقلب اخذ بالقبول وكفه عن ان ينكرة وهو اي التصديق بمعنى الربط ام كسبي اي حاصل  
 بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع انه لا ثواب على ما لا يدخل فيه للكسب الاختيار كما ان لا عقاب ويجعل اس  
 العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والالم يامر بها الشارع بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بلا كسب كمن تم بصيرة على جسيم  
 فحصل له معرفة انه جبار او حجر فالحاصل ان التصديق الايماني كسبي اختياري واما المعرفة والاستيقان فانما كان يقع في قلوب  
 الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملازمة والانباء بما ادعى اليهم ضروري فير كسبي فيلزم ان لا  
 يكون تصديقا و ايمانا واجيب او لا يمنع كون ضروريا وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوا ثانيا بالكسب كذا افادة الشارع في التهنيب  
 وهذا يوافق ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب  
 باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اعسبة الصدق اليه في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى  
 هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارع عليه قال وهذا اي كون التصديق اختياريا بمشكل لان التصديق من اقسام العلم لما صرح  
 المحققون منهم الشارع بان التصديق الايماني هو التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم وهو اي العلم من الكيفيات النفسانية  
 دوز الالفعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض مسمى بما لا يسئل عنه وكيف وهو اقسام منها الكيفية النفسانية او القائمة بما لا يقدر  
 اي وح كالحق والقدرة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع اخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها  
 على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لا ناشر في الاستدلال على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصله بالكسب  
 اعاقمة البرهان اذا تصورنا النسبة بين شيئين كالعالم والحدث وشكلنا في انها بالاثبات او النفي ثم اتيم البرهان على ثبوتها فالذ



يحصل لنا البرهان هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد ان كان  
اقامة البرهان باختياره كما ان الرؤية بالبصر ليس في اختيار العبد ان كان فتح العين ونحوها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا  
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري جرى العادة في الاطية بايجاد هذا العلم عقب البرهان كما يجاد الاحراق عقب مائة النار قال الامام الرازي  
كثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب للحصول عقلا للبرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحتم ان يعلم ان  
العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يوجب الفعل فعلا اخر بلا اختيار الفاعل كالقتل بالمسمم  
المرمي فان الرامي قد يموت قبل وصوله قال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستعدا لفيض العلم من الواهب الفيض فيضانا  
واجب الا يتخلف فكله الكل متفقت على ان العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الاذعان  
ثبت ان الاذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب انما ظننا لان هذا المقام يشتب على بعض النظار وهو الاذعان معنى  
التصديق والحكم والاثبات والايقاع اشارة الى جواب لما قد يظن من ان التصديق والحكم والاثبات والايقاع الفاظ على اسمها  
فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامي بل بالمسمى هو الكيفية المعبر عنها بالاذعان القبول نعم شرع في الجواب عن الاشكال  
تحصيل تلك الكيفية المسماة بالاذعان والتصديق يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب الخارجة متعلق بالاختيار الاسباب هي الترتيبات  
بين المعدلات الصغرى والوسط والاكبر والصغرى والكبرى وصرف النظري جعل القوة العاقلة مصروفة الى تحصيلها ورفع الموانع من  
الشواغل ونحو ذلك كرواية الشروط المذكورة في اناجر كل شكل من الاشكال اربعة وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان  
يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريق كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافي كون المكسوب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل  
من ترتيب المقدمات كما انما ينافي كون المكسوب من مقولة الوضع كالقيام والقعود او من مقولة الانفعال كالسخر والتبريد وبهذا الاعتبار  
اي باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيقالهم التكليف  
اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح لدفع ما افاده شارح رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون المأمور به اختياريا و  
مقدرا ان يكون في نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيله وكثير من اجبات الشرع كذلك كالقيام والكوع الجرد  
فهي من مقولة الواضع ولكن امر العبد به لانه قادر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب قد  
اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني ففعل لا كيف قد دعيه شارح  
في كتبه واختار ان التصديق المنطقي والايماني واللغوي احدا لا تكفي المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من وقع في قلبه صدق  
الذي صلا الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسبه حتى يتحقق التصديق لايماني المعرفة قد تكون بدو ذلك اي  
بدون الكسب او رده عليه انه يلزم ان يكون تصديق الملائكة والانبيا بما اوحى اليهم والصدقيقين بما سمعوا من النبي صلا الله عليه  
وسلم وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب شارح عندي بعض مؤلفاته بالتزام احد امرين اما ان  
كسبي واما انهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب ثم لما حقق شارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول قد يكون



بلا اختيار فلا عبرة به في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا والحال انكم انكرتم على من  
يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالا اختيار تصديقا ولا باس بذلك لان يخرج يحصل  
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ كـ و يدن و ليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل للجواب ان هذا لا يلزم لكن لا يضرنا فان  
الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القديية الكفارهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط الاختيار وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين  
منجربيل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا لم تعد ايمانا والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل  
للمؤمنين وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى شهادتهم على العناد والاستكبار على ما هو من علامات  
التكذيب والانكار هذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين وحاصله اننا لو سلمنا ان لا فرق بين المعرفة واليقين  
والتصديق وان التصديق كان حاصله لاهل المعاندين فنقول انما كفرهم لانهم لا يعرفون بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب لما قد علم  
من الشرح ان المؤمن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضرريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقيا وهذا الجواب او حرم من الاول  
واحسن ههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان لا يخرج عن التصديق والاقرار العمل باجماع الكل وانها صادرة عن  
العبد باختياره فالايماز حادث مخلوق لله سبحانه والعباد من بعض المنسويين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان القائل  
بمخلوقه كافر وان الامام الاعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام الحديثين نفى من بخار القول بمخلوقه ذكره في  
هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة بالطلان فمنها استدلالهم اولا بان الايمان لا اله الا الله محمد رسول الله وهو في القرآن والقرآن غير  
مخلوق وثانيا بان الايمان من هداية الله تعالى وهدايته غير مخلوقه ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو الا  
الله ونصف مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بمخلوق الايمان فهو كافر من قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع  
وبالجملة هذا من مضائق علم الكلام الطوائف حول الالفاظ وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرافات  
الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الاخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم  
علم انه لو سمع نلبس من ايمان الياس استدلال الامام ابو منصور الماتريدي بان الثواب على الايمان هو بمقابلة اتعاب الفكر والاستدلال  
ولا استدلال حينئذ لا يكشف البديهي وفيه نظر المعول على النصوص واختلف في توبة الفاسق عند الياس ففي الفتاوى الحنفية  
الصحيح انها تقبل والامام الرازي والمجوس على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احد  
الموت قال انى تبت الان وفي الحديث يقبل توبة العبد ما لم يغتر اخرجه الترمذى للحاكم الثالثة اختلف في ايمان المقلد وهو  
الذى يؤمن اتباعا لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك والاوزاعي والبوخليفة صحيح وقال الامام الخليلي جماعة غير صحيح  
وعن الاشعري فيه ايتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن في كل مسألة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا  
تكليف بما لا يطاق وحكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال  
على فهم المنطق والكلام بل من راي مصنوعا عجيبا فقال سبحانه الله فهو مستدل في التوحيد والايمان والسلامة واحدا على كل







واشارته الى دفع سوال وهو ان قولهم باتحاد الايمان والاسلام قول بتزاد فيها ووجه الدفع انهم ارادوا بالاتحاد نفى المغايرة المصطلحة  
 عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ما ينفك احدهما عن الاخر كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله  
 تعالى فيما اخبر به من او امره ونواهييه جمع الامر والنهي على خلاف القياس او جمع امره ونواهييه بتاويل الآية او بتارة النقل او جمع امره  
 ناهي فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم يحسن على فواعل ووصف النص بالامر والنهي مجاز شائع ومن بيان لما اخبر به واراد عليه  
 ان الامر والنهي انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانها بما اجيب بوجوده احد هان معنى الاخبار هو الارسال ثانيها ان الامر بالنهي في حكم  
 الاخبار بانه واجب كذا النهي في حكم الاخبار بانه حرام ثالثها ان المراد بالامر والنواهيي لما موات والمنهيات وقد خبر بان هذا واجب  
 هذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الخبري قليل جدا وبالتاويل يؤل الى الجواب الثاني والاسلام هو الانقياد والخضوع  
 لا لوهيته بضمتهين وكسر الهاء وتشديد الياء وهذا في الخضوع والانقياد لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي اى التصديق بحقيقتها  
 فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران لان التغير عند الشاعرة فرع لا تفكالك ثم الاظهر ان يقول وجوب ابدل قوله حكما  
 ليتفرع عليه نفى التغير ولكن لما كان انفكاكهما حكما من لوازم انفكاكهما وجوبا اقام اللازم مقام الملزوم ومن اثبت التغير يقال  
 ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ  
 المعلوم من الشرع ان حكمهما واحد في الدنيا والاخرة وان لم يثبت ظهر معجزة عن اثبات عوايه ولم يذكر هذه الشرطية لظهورها ووقع  
 في بعض النسخ فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فيها والاظهر بطلان قوله معنى قوله فيها لم يجز هذا للحالة اى ثبت مطلوبه  
 وكثيرا ما يحذف لدلالة الكلام عليه ثم ان حاصل النسختين واحد لكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقيض  
 المقدم ينتج نقيض التالي اى لكنه لا يثبت حكما كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امننا هم سكان البادية  
 من العرب ليس له واحد من لفظ نزلت في نفر من بني اسد قدموا المدينة في زمن نخط فكلوا بالشهادتين على سبيل النفاق وطعنا  
 في العطايات وكانوا يمينون على النبي صلى الله عليه وسلم يقولون هاجونا اليك بيانا لنا ولم نحاربك كما حاربك العرب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
 اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان فثبت التغير بينهما قلنا المراد من عدم التغير ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون  
 الايمان وهو في الآية لغوي بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن فالحاصل ان كلامنا في الاسلام الشرعي وللذكون في الآية  
 الاسلام اللغوي وهو الانقياد الظاهري فالعنى قل لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الانقياد الظاهري للطمع اذ قلت الاسلام  
 في اللغة الانقياد مطلقا فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن قلت بقربينة السياق واسلوب الآية بمنزلة التلغظ بكلمة الشهادة  
 من غير تصديق في باب الايمان يريد ان الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى اسلاما في الشرع كما ان التصديق باللسان  
 بلا تصديق باطن لا يسمى ايمانا في الشرع واجيب عن الآية بوجهين آخرين احدهما ان الاسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح  
 ضد الحرب ثانيها انها لا تصرح بتحقيق الاسلام بدون الايمان بل تحقق القول بالاسلام بدونه وهو لا يستلزم تحقق مساهة في نفس الامر  
 فان قيل قوله عليه السلام في الحديث المشهور بحديث جبريل وهو صري من عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله



عليه وسلم ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرف منا احد حتى جلس الى  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقبل  
 الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان فيؤد على من قال لا يجوز ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان لانه من اسماء الله تعالى  
 وقد انكر الامام النوري كونه اسما الهيا ونجح البيت الاستطحة اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد  
 الراحلة سراه الحاكم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطحة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفن  
 وتمام الحديث قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله ملائكة كتبه رسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره  
 قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر بن عبد العزيز من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل اياك يعلم كودينكم سراه البخاري ومسلم  
 والحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق القلبي فيتغير ان  
 قلنا المراد في الحديث الثمرات الاسلام وعلاماته ذلك والشهادة والاقامة الى اخرها والمراد بالعبادات الشهادة اذ ان لانتها  
 على التصديق وبالثمرات العبادات الاربعة لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من قبيلة عبد القيس و  
 هي قبيلة من ولد بيعة وفد واعليه اي قد مواعليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان على الامير وفادة بالكسر من حد ضرب فهو  
 وافد وهم وفد بفتح وسكوز صاحب صحب وكان اشرف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله و  
 يسمعون مقالته ثم يرجعون الى قبائلهم فيخبرونهم باحواله منهم من يرجع مؤمنا فيدعون قومهم الى الايمان وعن ابن عباس قال  
 ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم اذ قال من الوفد قالوا بيعة قال مرحبا بالقوم اوبالوفد غير  
 خزايا ولا نذاهي قالوا يا رسول الله اننا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضرمنا بامر فصل  
 نخبر به من رانا وندخل به الجنة قال اتدون ما الايمان بالله وحده اي حال كونه من قول قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك  
 قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة واقامتها وحذفت الناء كجواز عند الاضافة وايتاء الزكوة  
 وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم للنس سراه البخاري والمغنم بفتح الميم ما يغنم المسلمون من اموال الحرب قد فرض الله سبحانه  
 ان يؤخذ خمسة لله ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين وجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست جزء من  
 الايمان فلا بد ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلاماته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع باكر  
 ما بين الثلثة والعشرة واصل القطعة من الشئ وهذا قطعة من العود وسبعون شعبة بالضم عصن الشجرة وفي بعض الروايات  
 بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي صحيح البخاري ستة وسبعون او سبع وسبعون على سبيل لترديد التطبيق  
 ان المعتدل اكثرها وذكر القليل لا ينافي وجود الكثير اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق اماطة الدرع  
 والاذي بالفتح كل ما يؤذي والمراد الحجر الشوك ونحوها والحديث سراه البخاري ومسلم عن ابي هريرة واعلم ان بعض الائمة قد تصدق  
 بجمع الطائعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث فقال ابن حبان قد وجدتها سبعة وسبعين الايمان بالله تعالى و



صفاته وحديث ما سواه وملئكته وكتبته ورسوله والقدرة واليوم الآخر ومحجة الله والمحب لله والبغض لله وحجة النبي صلى الله تعالى عليه  
 وسلم واعتقاد تعظيمه اما الصلوة عليه اتبع سنة فداخلان فيه الاخلاص اما تركه الرياء والنفاق فداخلان تحت التوبة والخوف  
 والرجاء والشكر والوفاء بالوعد الصبر والرضا بالقضار والخيار والنوكل والرحمة والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير وترك  
 الكبر والعجب فداخلان فيه وترك الجسد ترك الحق ترك النضب النطق بالتوحيد تلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه الدعاء وذكر الله سبحانه  
 والاستغفار داخل فيه التطهر وستر العورة وصلوة الفرائض وصلوة النفل والزكاة وصلة التطوع وفك الرقاب للحج والاعطام والضيافة  
 داخلان فيه صيام الفرض وصيام النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج والعمرة والطواف والفرج بالدين من الفتن والوفاء بالندب  
 والتحرى باليهن اى الاهتيا بشانها واداء الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال والوالدين وترسية اولاد وصلة الرحم و  
 طاعة السيد الرحمن على العبد العدل في الامارة ومتابعة الجماعة وطاعة اولادهم ولا صلاح بين الناس قتل الخواصج والبغاة داخل فيه  
 الامانة على الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان فيه اقامة الحدود والجهاد واداء الامانة والتمس داخل فيه ايفاء القرض و  
 الاحسان الى الجار حسن المعاملة مع الناس جمع المال من الحلال داخل فيه انفاق المال فحق ترك التبذير والاسراف داخل فيه حرمان السلام  
 وجواب العاطس وكف الضرع عن الناس اجتناب اللهن اماطة الاذى عن الطريق وقد يتعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيما فاقفظ  
 هذه الفائدة فانهم يشيرون واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي  
 ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الايمان فالحنفية على المنع عنه تركه مستبدلين  
 بوجوه احد ها ان الاستثناء يبطل العقد فكذا الايمان ثانيا عظمة قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل  
 انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس انؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انما المؤمنون الذين  
 امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ولتلك هم المؤمنون حقا ثالثها ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فممن شك في ايمانه لم  
 يلزمه شئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال  
 لا تستثنى فيما سمك ابرك وقد سمك الله تعالى في القرآن مؤمنا وتستثنى وسال الامام ابو حنيفة رجلا ليل الاستثناء قال تبع ابراهيم  
 في قوله الذي اطعم ان يفقر في خطيبتى يوم الدين قال هلا اتبعته في قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال  
 انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء ترك التمدح وتادب مع الله تعالى وخوفا من الخاتمة الى غير ذلك ومن تجهم قوله تعالى انما المؤمنون  
 الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا لانه ان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان والاستعمال الغالب المراد  
 الشك في الحال فهو كفر لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعنان واليمين بالاستثناء وان كان للتأديب اى الاتصاف بالادب مع الله سبحانه  
 واحالة الامور الى مشية الله تعالى عطف تفسير للتأديب الا ان سيرة اولئك في لعاقبة والمال اى المرجح لا في الان الحال و  
 ذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد ابيس بلعم بن باعور ورضيضا الراهب امية ابن ابي الصلت بعد ما كانوا  
 في قرينة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصرى حديث رجل هو اخر من يخرج من الناس فقال ليتنى كنت اياه فتعجبوا منه قال



ليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الاسباط دخلت على سفيان الثوري فبكى لبيلة كلها نقلت اشكى من الذنوب فرغم تبنة من الارض  
 وقال الذنوب اهن على الله من هذا وانما اخشى سلب الايمان وكان يقول ما من احد على بينه الا سلب او للتبرك بذكر الله تعالى كما  
 في زيارة القبور فعن بريدة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و  
 المسلمين انا انشا الله بكم لا حقون ثم انه سلم مع ان المحق مطلق بع بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله او  
 التبري معناه بالفارسية بيزار شدن وفي بعض النسخ الوارد بل اذ لکن او اصح لان التبرك والتبري وجهان مستقلان بقى ان الفرق  
 بينهما وبين التاديب خفي عن تركية نفسية وقال الله تعالى فلا تتركوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خود پسندی کردن فهذه وجوه  
 اربعة للجواز فالا وترك جزاء الشرط لما انه يوم بالثب وهذا اي لا تركه اولى بلا وجوب قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز الا اذا  
 لم يكن للشك فلا معنى لتفي للجواز كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و  
 ينسب الى عبد الله بن مسعود الصحابي وذا عجب كون بنا من ذهب الخفية على حديثه واحتمل هذه وقد بالغ بعض الخفية في المنع  
 حتى قال العقيلي لا يجوز كاح الامرة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذه جرة عظيمة وتنصب لا يرضاه الحق سبحانه وها احتج به  
 صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمن ان شاء الله تعالى لقول الشاب ان شاء الله تعالى ولا  
 شك ان الثاني كلام مهمل او كذب فكذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك ان شاء الله تعالى لان الشاب  
 ليس من افعال المكتسبة ولا همما يتصور عليه البقاء والعاقبة والمال ولا ما يحصل به تركية النفس والاعجاب حاصل للجواب مع استواء  
 الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور صحيحة للاستثناء غير موجودة في الشاب احد هان الشاب ليس من الافعال الاختيارية  
 فلا يتصور الاستثناء تاديب لان التاديب ههنا ترك دعوى القدر والكسب مع وجوهها بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيصير  
 فيه التاديب بترك الدعوى ثانيا هان الشاب لا يتصور استمراره على ما جرى به العادة الالهية فلما لم يكن من الامور التي نشك في  
 بقاءها عاقبة الامر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل ابهام العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثالثا هان الشاب ليس  
 من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه الافتخار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتخار بخلاف الايمان فانه  
 رئيس الاعمال الصالحة بل الاستثناء في الايمان مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية  
 يتصور بقاءها ويكون عواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز في الزهد التقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل  
 يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان لان قولك انا زاهد متقي بلا استثناء لا يستحسن الا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى  
 ان بين دعوى الايمان دعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بين السماء والارض وذهب بعض المحققين في توجيه جواز  
 الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدّة والضعف هذا  
 وان كان خلاف الجهل القائلين بان اليقين لا يقبل التفات لكن بعضهم يدعى الضرورة في اجماع على ان تصديق الانبياء عليهم  
 السلام اقوى من تصديق احاد الامة وقد مر البحث في وصول التصديق الكامل المنبج عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى



اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى فمعنى الاستثناء جنتنا انما مؤمن كامل الاجز  
 ان شاء الله تعالى ولا يخفى جواز بل لا يخفى ترك الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لان ان اراد النجاة من العذاب الابدى فهو حاصل  
 بادنى مراتب التصديق لا يخرج عن الكفر ان اراد النجاة من العذاب مطلقا لجر التصديق لا يكفي في ذلك ولو كان في غاية القبول  
 لابد من ادراك الطاعات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع العمل قوى كامل وبدنه ضعيف وكان الافضل ان يقال الحاصل  
 للتعب هو الايمان المخرج عن الكفر وحصول الايمان الكامل المنجى عن دخول النار في مشيئة الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجوب  
 اخراجه منه وهو ان العبد ان وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير  
 منبسط ومن نظري في باب الفاظ الكفر من الفتاوى ان الكفر قريب من شرك النعل فالاستثناء صحيح ولما نقل عن  
 بعض المشايخ انه يهيد لقول المصنف السعيد قد يشقى انه يصح ان يقال انما مؤمن ان شاء الله تعالى بنا على ان العبرة او الاعتبار  
 في الايمان والكفر السعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر قيل يساويانها بالخاتمة حتى ان المؤمن  
 السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر العصيان الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ  
 بالله منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين فان لفظ  
 الماضي يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا والطاعات حتى عد من الملائكة تغليبا وفيه بحث اما اولا  
 فلجواز ان يكون المعنى كان في علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثير الاستعمال  
 ولعل قول شارح اشير اشارة الى ضعف الاستدلال بقوله عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد في بطنا من الشقى من شقى  
 في بطنا من سواه البزار بسند صحيح عن ابي هريرة روى عنه معنى على ما صح في الاحاديث ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عمر الجنين  
 ورزق وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول التبرك او هضم النفس الثالث الشك في  
 حصول الايمان الكامل الثالث الشك في ايمان الخاتمة وان كان الحاصل في الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثاني  
 الثالث اشار جواب لما الى ابطال ذلك بقوله وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه او يعصى بعد الطاعة  
وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعُدُ بان يؤمن بعد لكفر او يطيع بعد لعصيان واورد عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجب التغير  
 في الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله وَالتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ اللَّتَيْنِ  
 هما من احوال العبد دون الاسعاد والاشقاء بل العبد الواحد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيها كما يتعلق به  
 الاحياء مرة والامانة مرة بلا تغير في صفة التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الحصر والصفة الالهية هو الاسعاد  
 والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدون الحصر يقع الكلام اجنبيا عن الجواب فافهم لما اذا الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون  
 الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته بل فيما يتعلق به التكوين ولا استخالة فيه لما مر من ان القديم لا يكون محلا  
 للحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدما امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى وصفاته



محال ولا يخفى على المتأمل ان دليل الشارح غير مطابق لمدرع المصنف لان مقصود المصنف ان تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا  
 في ذات صفاته تعالى وليس مطلقا ان التغير في ذاته و صفاته محال فانهم والمحقق ان خلاف بين الخفية والشافية في المعنى لان  
 ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى اى التصديق والاقرار فهو حاصل في الحال بلا شك وان اريد بالايماز والسعادة  
 ما يترتب عليه النجاة والثبات فهو في مشيئة الله للمقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اى منع الاستثناء المراد الاول اى مجرد  
 حصول المعنى ومن فرض المشيئة اى استثنى اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله وفي ارسالي الرسل بضمين وقد يكن السين جمع رسول  
 فعول من الرسالة وهو ذكر الضمير لان المصدر لا يجب اعتبارا انه سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل يصل الخير من طرف  
 الطرف بغير الله سبحانه وبين ذوا الالباب اى ذوى العقول جمع لب بالضم وانما خصهم لانه لا يبعث الرسول الى المجانين والحيوانات  
 العجم وفي اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم لقوله تعالى وان من امتك اخلا  
 فيها نذير وشد الفاضى عياض لا نكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب بالخيزر بالنبوة اما الآية فالمراد بها ام البشر ثانيا بما جملة الفلاسفة  
 زعموا ان من كمل عقله فلا يحتاج الى النبي يحكى عن سقراط انه قيل له لوها جرت الى موسى عليه السلام كان خيرا فقال نحن معاشر  
 اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترى فانه كان من الزهد العباداة بحال عظيمة حتى نزل على النبي عن عبادة  
 الاصنام وبالجملة كانت اعظم الفلاسفة تلامذة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خليقة اى مخلوقاته وهو مستندك ولا يبعد  
 ان يكون اشارة الى دفع شبهة الكفار هي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضراس بالخلق ودفعها ان تصرف الله سبحانه في خلقه ليس  
 بظلم ليزج علة للسفارة والاراحة الا ان الله اى ينزل الله سبحانه او العبد بما بالسفارة عليهم جمع علة وكلاهما بالكسر اى امراضهم من  
 الجهل والشكوك والشبهات فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا لقوانين العدل والاخرة كالثواب الابدى من لبيان ما  
 قصرت وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب واختار عندنا شارح مسأواتها وهو الظاهر من كلام المصنف اذ على تقدير  
 كون النبي اعم كان الحق ان يقول في ارسالي الانبياء حكمة مبتدئ وخراى مصلحة وعاقبة حميدة اى منافع للرسل الهم وفي هذا  
 اى في قول حكمة اشارة الى ان ارسال الرسل واجب لان فعل الحكيم لا يكون على خلاف للحكمة ولما كان مذهب المعتزلة ان بعث  
 الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه مذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شئ والبعث فضل منه العادة الالهية جارية به  
 تفضلا اصلي الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان قضية الحكمة تقضي القضية  
 بتشديد الياء حكم الفاضى والى اكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحكم او الصانع والا اول اظهر بالمعنى ان حكم المصلحة يقتضى ارسال  
 لما فيه من الحكم بكسر ففتح جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادى بمعنى ان العادة الالهية جارية بالارسال لا بالحكمة تقضية  
 اى تزج جانب وقوعه مع جواز تركه والماتريدية يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله  
 تعالى لا عليه غاية للادب وليس ارسالي بممتنع اى محال كما زعمت السمنية بضم السين وفتح الميم كقاريسومات وهي بلدة بالهند



والبراهمة قوم من قدام كفار الهند ينسبون الى برمن الهندي واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنبوته ابراهيم وادم عليهما السلام  
 ودفعه ظاهره لان انكار بعضهم يكفي كقولك بنو فلان قتلوا واستدل هؤلاء على الامتناع بوجوه احدى ان الارسال لا يمكن الا بقول الله  
 سبحانه ارسلتك وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب الحق سبحانه عليه ليلا او يخلق  
 في الرسول على امره ياتانها ان جبرئيل ان كان جماً وجب ان يراه كل احد من الحاضرين ان كان محمداً كان وئيه محمداً واجيب  
 بان خالق الرزية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويجيب عن غير ثالها ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة  
 لهم واجيب بانه مشقة قليلة موجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن استنوي طرفاه في نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب قوعه يرجح  
 الله بحضور ارادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جمهور الاشاعرة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن القبح وان الله سبحانه يفعل ما يشاء  
 بعض ارادته بلا غرض داع والشاخر قد جرى في هذا المقام على راي المتأيدية ومن العجائب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا  
 يمكن استنوي طرفاه من اعلى من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وعقل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون  
 الا من اهل القبلة ولا يتصور منهم انكار الرسالة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان الارسال من الله تعالى من قبيل الهكناات قال طائفة  
 من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معانيه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل  
 وفائدة بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطريق ثبوته بقوله وليد بهم بالمعجزات وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول  
 الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام فقال وقد ارسل الله تعالى من البشر الى البشر ليدت انزل لامة برسولها ولانه  
 لا يستطيع كل واحد من الناس ان يرى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب في الوقوع والاهم بالبيان والا فالله سبحانه  
 محمداً صلى الله عليه وسلم مبعوث الى ثقلين وهما جحشان الاول ان من الملائكة رسلاً قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن  
 الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر والنهي الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر الثاني اختلف في ان من الجن سلام لا تقبل نعم  
 لقوله تعالى يا معشر الجن الانس اليكم رسلكم يقصون عليكم اياتي وقيل لا ورسلكم الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبي و  
 يبلغون الى قومهم كالجن الذين سمعوا القرآن بسطن نخلة مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيص و  
 منذرين لاهل الكفر العصيان بالنار العقاب فاذا ذلك اى العلم بالثواب العقاب اسبابها مما لا طريق للعقل اليه وامامنا ذكره الفلاسفة  
 من المعاد الروحاني نعلمهم اخذوه عن الانبياء واخترعوا لتاويل لتصور الناطقة بالمعاد للسماني على ان بيانهم فاصركم حصراً  
 سبب الثواب في العلم والعقاب في الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل فيما نظراى يحصل بانكاره تيقنة لا تتيمر تلك  
 الا نظار الا الواحد بعد احد اى صاحب العقل القوى المستعد لهذا الا نظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان في قرن احد وهذه  
 مبالغة وهو لا هم الذين نشأوا في فترة الانبياء واهتدوا الى بعض الامم الشرعية بعقولهم فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل القرشي كان  
 يوحى الله سبحانه ولا ياكل مما ياكل مما ياكل على الاصنام وكان يقول خلقت الله الشاة وانزل لها من السماء سماً قائم انتم تنجونها على غير اسم من  
 شعركه اسربا واحدا ام الف رب ز ادين اذا تقسمت الامم تركت الالات والعزى جميعاً؛ كذلك يفعل الرجل البصير و



قد يزعم انه نبي ولم يعجز ومنهم ابو بكر الصديق لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو رافع العنبري قال  
 صليت قبل ايامك بالذي صلى الله تعالى عليه ولم اغوا ما كما في صحيفه مسلم ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا  
 والدين قدم الدنيا لها اقدم وعكر الشارح لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار اعد الاعداد تبارك من فيها الثواب و  
 العقاب وتفاصيل احوالها مبتدئ والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب العقاب او الجنة والنار الاول ادق بقول الاول والثاني و  
 طريق الوصول الى الاول باداب الطاعات واختراجه عن الثاني بتلك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و  
 هو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغه الدعوة فهو ناج سواء كان في زمن فترة الانبياء او بعده او لم يكن له احد يحركه اليه السفاهة  
 وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الاثمة والاشاعرة من اهل الكلام والاصول نص عليه الشافعي واستدلوا بآيات منها  
 قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك ارسال النعم للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذهب  
 جمع وهناك مذهب اخر احصاها التعذيب على من لم يعرف وجوب الواجب وحدتم مع ان الادلة عليه كثيرة تانها التعذيب على من  
 عبد غير الحق سبحانه الفرق بين المذاهبين ان الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفرقان على تأويل الرسول  
 في آية العقل وعنده ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثها ان اهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة وعن ابى هريرة قال  
 اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة وللعنرة وللولود والاصم والابكم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيطيعوا السعداء فتكون  
 عليهم بر او سلاما ومن لم يبد خيرا يحب اليه فيقول الله تبارك وتعالى ايا عصىتم فكيف برسلى في الغيب قال ابو هريرة اقره واشتم  
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مرى موقفا وروى بالفاظ جمعناها بالمعنى واه احمد اسحق بن اهويب عبد الران  
 وغيرهم وهذا المذهب هو الصحيح واختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا الامتناع  
 اشد اهل من ارسال الانبياء بتكليف الطاعت بل تعذيب من جهل الواجب تعالى او بعد غير ايمه اشد من ارسالهم لان الاهتداء  
 بالهجرة اسهل من الاهتداء بالبراهين في الاهليات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الحوائج الدنيوية بقوله وكذا  
 خلق الاجسام النافعة والضارة من الادوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الادوية ومضارها انما عرفت بالوحى ثم اخذها  
 للحكام عن الانبياء وبسطوها ويحتمل ان يعذب الكواكب السعدية والنحسة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس  
 عليه السلام ثم اندس بعد هو فخلط فيه الناس الخمج فيصيب اذا حكم على فاعادة نبوت ويخطى اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الرمل  
 ونزوله على داود عليه السلام وفسر بعض الحثيين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه بحث لان الحلال والحرام عندنا من الاحكام  
 الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كصفات الاجسام كما زعم المعتزلة ولم يجعل للعقول الحواسر استقلالا بمعرفة ما ومن زعم ان الحكماء عرفوا  
 بالتجارب فلم يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار كيف يدرك العقل ان طرية الكبد المشوى يشفى عي اللبل كحلاوا اذا كان المشوى  
 مع كف الخضيب في وسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الحوائج العامة للدين الدنيا بقوله وكذا جعل لقضايا الاحكام الواقعة  
 فيها وهو مفعول اول منها ما هو ممكنات مفعول ثان ويحتمل ان يكون حلالا والجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجزم باحد جانبيه



من الأيجاب السلب كصفة السمع والبصر الخي مجانته وحشر الأجساد ووجوه سدّة المنتهى اللوح المحفوظ على السماء وظهور المهدي و  
 الدجال نزول عيسى عليه السلام وانقطاع مملكة الكسرى وخراب الديار من اليمين الفجوى والبركة في العمر والرزق منصلة الرحم الخ غير ذلك  
 مما لا يحصى مع الانتفاع بها في الدين الدنيا ومنها ما هي اجبات بنظر العقل كحدث العالم او امتنعات كشرية الواحد سبحانه وكونه  
 في جهة ومكان لا تظهر تلك الواجبات الامتنعات للعقل الا بعد نظري فكلد اتم اي طويل وبجته كامل بحيث لو اشتغل الانسان  
 به بالنظر والبحث وافرد الضمير لانهما كشي واحد او بتاويل المذكور لتعطل اكثر مصالحة من تدبير المعاش فكان من فضل الله و  
 رحمة ارسال الرسل لبيان ذلك اشارة الى القضايا او الى جميع ما ذكر من الجنة والنار ما بعدهما كما قال الله تعالى وما ارسلناك  
 يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم الا رحمة حال على سبيل المباعدة نحو يد عدل من الضمير المرفوع او المنصوب والثاني الظاهر او مفعول  
 للعلمين قد يتشكل كون رحمة للكافرين ويحجب بان حرمانهم لقصورهم وعدم قبولهم الرحمة واجاب بعضهم بان الالهام السابقة كانت  
 تخفى تمخرا بخلاف امته وادرس عليه بانها لا يلائم سياق كلام الشارح لانه استشهد بالآية على ان ارسال الرسل كلام رحمة ولا ان  
 المراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال لشبهة منكري النبوة وهي ان العقل مستقل بمعرفة  
 الامور فلا حاجة الى الانبياء وتبقى في هذا المقام اجابات شريفة البحث الاول قال الحكماء الاسلاميون لا بد في النبوة لثلاثة شروط احدها  
 الاطلاع على الغيبات وهذا باتصال شرحه بالملائكة المقربين اي العقول المنتقشة بصور الكائنات ثانياها ان يطبعه هيواء العناصر  
 فيتنصرف فيها ما يشاء من قلب الهواء ماء واحداث السحب والامطار والزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس هي متصرف في بدنها  
 فلا يبعد من النفس القوية ان تنصرف في جسم اخر ثالثها ان يرى القوى المجردة متمثلة ويسمع كلامهم وحياء ولكن لا وجوه لصورهم و  
 كلامهم الا في الحسن المشترك كالرويا الا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك الا في النوم وهم يجدون ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب  
 وجود مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والفيض جل شأنه يعطى اذنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن  
 العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا ملخص كلامهم في اثبات النبوة وللتكليف مناقشات عليه لكن في كلام الصوفية  
 تلميحات توافق بعض البحث الثاني زعم الحكماء ان كالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن اعتداله ودرهم المتكلمون بان الخي سبحانه  
 يختص برحمته من يثاء وفي كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشرط العادية لم  
 يبعد البحث الثالث شرط الظهور في النبي المذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة مريم عليها السلام بل ام موسى عليها السلام بل امرة  
 فرعون ودليلنا ان لا يجوز امارة المرة اجماعا فكيف يجوز نبوتها البحث الرابع المشهور ان النبي يبعث بعد اربعين لانه حين يكمل العقل  
 وفي الدليل نظير المعتمد فيه النقل ونقل القاضي ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد جعلني  
 نبيا واجيب بانه لقوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين و آيتهم اي الانبياء اشارة الى التساوي بالمعجزات الناقصة  
 للعادات جمع معجزة التام للبا لفة كعلامته ونسابة او للنقل من الوصية الى الالسمية او بتاويل آية معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة  
 اي العادة الالهية وكل فعل تكرر صدق عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهر فعل على خلافه فهو خارج للعادة وزعم



بعض الناس ان المراد من العادة البشرية وهو مخالف لكلات المشائخ وان امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات و  
الاستداجات عند تحدى المنكرين معارضتهم اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول وفيه احتراز عن الارهاصات على وجه  
حال من فاعل يظهر لعجز المنكرين عن الايمان بمثل ما يحتمل ان يكون بيان الوجه التسمية بعد التعريف وان يكون من جملة التعريف  
احتراز عن الساحر والكاهن المدعى للنبوة هذا عمل الكلام وتوضيحه اجابات البحث الاول انتم الخوارق سبعة احدها المعجزة من  
الانبياء ثانيا الكرامة للاولياء ثالثا المعونة لعوام المؤمنين من ليس فاسقا ولا وليا رابعا الارهاص للنبي قبل ان يبعث كتليم الاجام  
على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة بخلاف خامسها الاستداج للكافر والفاسق الجاهر  
على فقه غرضه سمي به لانه يوصله بالتدريج الى الناس سادسها الاهانة للكافر والفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلة الكذاب  
اذ تفضض في ماء نصار ملحا ومس عينه الاغصق نصارا على سابعها السحر لنفس شريرة تستعمل اعمالا مخصوصة باغاثة الشياطين ومنهم  
من لا يعرفه خازن قال العادة جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الاعمال والكهانة من السحرة هي الاخبار بما سمع من الجن البحث  
الثاني اختار الشارح الامر بديل الفعل لان المعجزة قد تكون عند ما كعدم احراق النار من اختار الفعل قال المعجزة بتبريد النار البحث  
الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدرا للنبي فاذا مشى على الماء وطار في الهواء فليس المعجزة مشيته وطيرانه بل نفس القدرة  
عليها والقدرة ليست مقدرة له والصحيح ان نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدى والصحيح ان  
القرائن الدالة على التحدي كانية البحث الخامس شرط الجهل ان يكون المعجزة مقارنة للتحدى فان المتقدم على التحدي لم يكن لها  
اختصاص بتصديق النبي ولا باس بالتأخر منها قليلا واعترض عليه بان تقدم على الاعجاز اذا قال معجزتي ان ينحسف هذا الجبل بعد  
شهر فانحسف مع انه غير مقارن اجيب بان المعجزة اخبار بالغييب وهو مقارن نعم ظهور صفة الاعجاز متأخر عن وجود المعجزة ولا  
محد وفيه البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة التحدي فاذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر لم ينطق بل نطق الشجر لا يكون  
معجزة وتركه الشارح لدلالة التحدي عليه التزام لان المتحدى يطلب شاهدا ولا شاهد بدون الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور  
للتحدي عن الكاذب وعند ثانيا بحث البحث السابع قال لا يجب تعيين المعجزة بل يكفي ان يقول انا اتكلم بخارق من الخوارق فان  
عارضه معارض قال القاضي بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مائلا للتحدي الاول مثل ان يكونا كلاهما انطق حجرا واذا كانت  
المعجزة معينة فلا بد المعارض من المماثلة البحث الثامن اذا قال معجزتي ان ينطق هذا الحجر فنطق بان كاذب فهل يكون معجزة قال لا صحا  
لا بل اهانة تزيد للجزم بكذبه واذا قال معجزتي ان ينطق هذا الميت فنطق بان كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضي بطل الاعجاز  
كالحجر وصح بعض العلماء خلافا لان المعجز اجزاء وقد تقع ثم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كثيرة من المكذبين قال بعضهم هذا  
اذا عاش مدة بعد الاجراء واما اذا انطق وعاد ميتا في الحال فهو كالكذبة البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور الخارق عن  
المتنبئ هو الكاذب في دعوى النبوة محال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لو جاز لزم معجز الله سبحانه عن تصديق  
انبيائه وقالوا قد دل الاستقراء على عدم ظهوره وكان مسيلة الكذاب المتنبئ يلطخ يده بالادوية فيمسح راسه لافرع لينبت شعره وكان يلبس



ابن خويلد المتنبى يجعل البيضة في الخلل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاج فيصب عليها الماء ليعود الى حالتها وهكذا كانوا يفعلون الخيل العادية بلا ظهور خوارق ومنها اشكال ثلثة اول حكي عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فرجار ويزعم انه معجز قلت حكاية لا سند لها على ان احدنا الاستعمل ذلك لقد علمت اني كيف لا يظهر الخارق من المتنبى يظهر من مدعي الالهية كفرعون الرجال اجيب بان خارق المتنبى يبطل حكمة ارسال الرسل لا شبهة الصادق والكاذب بخلاف خارق المثال للادلة القاطعة على ان الواجب ليس بحجم محتاج الى الاكل والشرب الثالث صبياننا من يمين المدينة يسمى ابن صيادو ادعى النبوة فلقبه النبي صلى الله تعالى عليه وآله ولم ناصمه له بعض سوسة الدرخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبى الكاذب اجيب بانه لم يبدك المصهور كما يدل بعض وهذا الجواب ليس بمرضى عندى وتحقيق الجواب يتوقف على اراد الحديث وهوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق في رهط الى ابن صياد فوجده يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد انى رسول الله فقال امنت بالله وبرسول ثم قال لنبي صلى الله عليه وآله وسلم ماذا ترى قال يا تبنى صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انى خبات لك خبا وخبا له يوم نادى السما عبد بن مبيد فقال هو الدخ فقال احسا كذا في صحيح البخارى ومنا قول انما يمتنع الخارق عن المتنبى اذا اوجب التخليط ولا تخليط هنا اعتراف بانها من الكاهن ياتي من الجن مخبر صادق وكاذب البحث العاشر نقض تحريف المعجزة بسحر المتنبى وكهانة عند المتحدي واجيب اولها بان يتحليل ظهورها عن المتنبى الا مقفرا بادل الكذب كما في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا بان لا نسلم ان السحر الكهانة مما يعجز المتحدي عن معارضتها والترتب على اسباب معلومة في علم السحر الكهانة بل قال بعضهم هما عاديان لا خارقان وذلك اى التأييد ثابت لانه لو لا التأييد بالمعجزة لما وجب اى لم يجب قبول قوله ولما بان اى لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق فالحكما على انه بطريق الوجوب اى لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان الذهن يستدل وافاضة المبدئى القياض على المستدل واجب وقال المعتزلة بطريق التوليد كتولد حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة بجزء العادة الالهية كما قال وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جزى العادة بازاله تعالى الباء لا والمتعلقة بالجزم والثانية يحصل والثالثة بجزى بخلق العلم الضرورى بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفس وذلك اى حصول العلم الضرورى بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بمحض من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك اكنيت انا صادق فى دعوى انى رسولك فخالف عادتك وتم عز مكانك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا ففعل الملك يحصل جزاء اذا الجملة علم ضرورى عادى منسوب الى العادة الالهية بصدقه ومقالته وان كان الكذب ممكنا في نفس لاحتمال ان يكون قيام الملك لا هو اخر غير تصديقه او تصديق الكاذب فان الامكان الذاتى بمعنى الخوارق العقلية يبدل ذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان على ما لا يخالف العادة وهو اخص من الذاتى لان تكلم الصبي ممكن بالذات لا فى العرف والامكان العرفى ينافى حصول العلم القطعى فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية اذ بعدهم وقوم لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد يضمنين جبل



بمدينة لم ينقلب اليوم او فيما مضى والاول اظهر ذهابا مع امكانه اى امكان الانقلاب في نفسه قال المحققون العلم العادي علم يقيني ضروري  
 جرت عادة الله تعالى بخلفه في العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثله تمثيل غريب وهو بان العلم تطعا انا اذ اخرجنا من  
 البيت لم ينقلب اوانية ونشب السقف رجالا علماء بالعلوم الدقيقة من الخروطات والمجسطي مع ان العقل يحكم بامكان الانقلاب في  
 نفسه اما عندنا فلا الصانع جل شانته مختار يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فيقولون ان يتفق وضع ذلك غريب تقضي الانقلاب من جمع  
 الى وجدانه علم ان تجوز العقل الانقلاب لا يدفع العلم القطعي بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة فكذا ههنا اى عند ظهور المعجزة  
 ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعي بصدقه بموجب العادة بكسر الجيم اضافة الصفة الى الموصوف ويقال بفتحها  
 مصدر مبهى بمعنى الايجاب لانها العادة الالهية الجارية بتخلق العلم الضروري احد طرق العلم بالحس فكما ان العلم الحسي قطعي فكذا العاد  
 انزلت الضروري منحصر في البدني والحسي الوجداني والفطري الحسي الجرب المتواتر قلت العادي من الحديث بهذا نحل ما  
 يزعم ان الاسباب عند المشايخ منحصر في الحس العقل الخبير المتواتر ووجه الانحلال ان العادي مندرج عندهم في العقلي اعلم ان لمن  
 ينكر النبوة شبهات ودلائل المعجزة على صدق النبي فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لانها للحق تعالى انما يقدر  
 عليها مع عجز غيره عنها املا لنفسه مخالفة لسائر النفوس في الماهية اولان في مزاجه خاصية فيصد عنه ما لا يصد عن غيره اولان  
 ساحر يسحر لا يعرف غيره او عارف بطليم او ماهر بالنجوم يعرف الوضع الفلكي المقضى لفعل غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا  
 لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق وعصمة الملك انما تعرف من النبي فلا يجوز التمسك بها على صدقة الثالثة سلمنا  
 انها من فعله تعالى لكن لانعلم انه قصد بما تصديق الرسول اما اوله فلان لا يفرض لفعله تعالى عندهم واما ثانيا فلانه يجوز ان تكون  
 الاجابة دعة واما ثالثا فلان يقصد بها امتحان الخلق كالاتد اجابات ليتحوز اعنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يجوز ان  
 يخبر الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقهر عند الاشاعة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدي من هو قادر عليه  
 السادسة يحتمل ان يسكت القادر على التحدي طمعا الى النبي او خوفا من شريكه او لا شغف له باه من الامور المعاشية السابعة يحتمل ان لا  
 يكون خارقا بل ابتداء لعادة اراد الله تعالى جرياتها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يقدر وذلك العلم احتمال كون  
 المعجزة من غير الله تعالى كالنبي او ملك او شيطان او كونهما لا يفرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونهما التصديق الكاذب مثل بعض  
 المحشين باستد اجاب فرعون وهو من ناهما من الامتحان الى غير ذلك من الاحتمالات كالات الثلثة الاخيرة كما لا يقدر العلم  
 الضروري للحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قد عد مهلم يلزم محال واول الال انبياء ادم واخرهم محمد فحتمل عليهما  
 الصلوة والسلام اما نبوة ادم عليه السلام بالكتاب الدال على انه قد امر نبي قال الله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها  
 رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بان لم يكن في زمنه نبي اخر يلاجماع فلا يريد انه يحتمل ان يكون الامر النبي على لسان نبي  
 اخر فهو اى الامر النبي بالوحي لا غير اى لا بتبليغ نبي اخر وفي بعض النسخ فهو المخصوص بالوحي لا غير الضمير ادم عليه السلام و  
 اعترض عليه اولا بقوله تعالى واولينا الى ام موسى ان ارضيعه فاذا اخضت عليه فالقيد في اليم ولا تخافى ولا تخزنى فهذا وحى امر نبي



ولا نبوة وكذا هم قيل لها لا تخزني وهزى اليك بجزع الخلة واجيب بالتزام نبوتها ولكن التحقيق انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان  
الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحواء لا وحى ام موسى وريم وثانيا ازا المختار عند العلماء ان  
الامر النهي كان قبل نبوته وتمسكوا بذلك في من ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسر الاجتهاد بالنبوة في قوله تعالى وعصى آدم ربه  
فغوى ثم اجنباه ربه واستدلوا عليه بان كان في الجنة ولا امة هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كله وفتح الاستدلال بان حواء امة  
بانه جرح الوحي لتكميل نفس النبي بلا تبليغ وكذا السنة فمن اذ ذبح قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله  
ونبي كان قال نعم نبى مكلم ربه احمد اى منزل عليه الصحف وعن اذ امامته ان رجلا قال يا رسول الله انى كان آدم قال نعم ربه  
الحاكم وابن حبان في صحيحهما والاجماع على نبوته من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المتقدمين يكون كقوله  
جاء في الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعث الله كفى في صحيح مسلم اجيب اى بعث الله الكفا بمخلاف آدم وشيث فانها ارسلت  
الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة هجرى صلى الله عليه واله وسلم فلان ادعى للنبوة وظهر المعجزة وكل من ادعى وظهر فهو نبى اما دعوى  
النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهر المعجزة فلو جهين احد هما ان اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلغاء والتحدى المعارضة والمخاصمة  
والبليغ من يقدر على تركيب كلام يستحسنه اهل اللسان مع كمال بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه  
اله وسلم في غاية من الفخار والبلاغة وكان بعضهم يعارض بعضها بنظم نثره حتى يقال علققت القصائد لسبع بباب الكعبة وهى  
لامر القيس بن حجر الكندى وطرفة العبد البكرى ولبيد بن ربيعة العاهرى وعنترة العيسى وعمر بن كلثوم التغلبي والحارث بن جذرة  
اليشكري فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس  
الطب لانتها السحر والطب في زمانها وفي تاريخ الفلاسفة ان جالى نوس كان في عصر عيسى عليه السلام فجرح واعز معارضة قصر  
سورة منه فالله تعالى دعاهم اولا لمعارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثله ثم قال فانوا بعشر سن مثله ثم قال فانوا بسورة  
من مثله فجروا عن الكل مع قائلهم على ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التهالك ان يزدحم للجوانات على شئ حتى يهلك  
بعضهم بعضا حرصا على اخذ كل شئ خاطروا بهجهم غاية للجزو والمخاطرة الايقاع في الخطر والهلاك والبلاء زائدة والمهجم جمع هجته وهى  
الرشح او الدم مطلقا ودم القلب اى اذ قعوا الرماحهم او دماءهم في الخطر بالمخاربات واعرضوا عن المعارضة بالحروف والمعارضة هى  
هى الضرب الشديد من الجانبين بالسيوف كما هو شأن العاجز عن اقامة الحجج ولم ينقل عن احد منهم مع توفير الداعى اى كثرة  
الاسباب الداعية الى النقل الاثيان مفعول ما لم يسم فاعله لينقل بشئ مما يدل عليه اى يقارب القرآن مفاعلة من الدنو بضمين  
وتشديد الواو وهو القرب وفيه مبالغة اى لم يأتوا بما يفاربه فضلا عما يساويه في البلاغة وهذا جواب عن شبهة المعاندين حيث  
قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره اصحابه لم ينقلوه وتقرى الجواب ان الاعداء يومئذ اكثر من الرومل الحصى  
من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بالالمعارضة لو وقعت لنقلوها وستر الصحابة مما يزيد حرص  
المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلاغ قطعاً علماً من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم



علماء عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية اشارة الى جواب بعض شبه الملاحدة فمنها ان يحتدل  
 ان يكون محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بارعا في فن البلاغة فاقفا على اهل زمانه ومنها ان يحتدل ان يكون في العرب من يقدر  
 على المعارضة تكسكت خوفا او طمعا او حياء ومنها ان يحتدل ان القادر على المعارضة لم يبلغه قصته نحو البلاغة القران في هذا  
 البحث مسائل شريفة المسئلة الاولى اختلف المسلمون في وجه اعجاز الذي اعجز العرب على اقوال فاحدها انه البلاغة  
 العصبية فوق طاقة البشر وهو مختار للجهل وعرفوا البلاغة على وجوه لكن الصحيح انها امر ذوق لا يمكن التعبير عنه كون الشعر الملاحدة  
 وتناسب النغمات ثانياها انه الصرفة وهو مختار الاستاذ ابي اسحق والنظام المعتزلي والشريف المرتضى الشيعي نعموان القران  
 ليس في البلاغة فوق طاقة البشر ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معارضة مستدلين بانه مركب من الكلمات المستعملة  
 في العرب واجيب ان لو تم لقد كل عربي على معارضة سبحان وانل ذاباطل ثالثها اسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب و  
 نظمها وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة والاسلوب هو رأي امام الحرمين القاضي ابي بكر الباقلاني المسئلة الثا  
 قد ذكر المحققون انواعا من الاجاز في القران احدها الاخبار بالمعانيات من الوقائع المستقبلية واسرار المناقبين ثانياها التأثير  
 في القلوب حتى اسلم كثير من المعاند من من فرغ بعض الآيات على قلوبهم ثالثها التصن عن الزيادة والنقصان مع طول  
 الزمان وحرص الاعدا سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيما  
 اعجز العرب وليس بوجه اذا اعجاز العرب موجود في اقصر سورة في كل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلف في ان  
 العلم بكون القران معجزا يدعي او نظري والذي اختاره القاضي الباقلاني انه ضروري على العرب العارفين بالبلاغة ونظري  
 على غير المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة ان الاجازة تعلق بمجموع القران وفيه نظر لقوله تعالى فان قرأ سورة من مثله وكان الاجازة ثبت  
 بمكة والقران لم يكمل نزوله قال القاضي المعجز سورة طويلة كانت او قصيرة وقال بعضهم اقصر السور كالكوثر وما يساويه في عدد الحروف  
 معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فليأتوا بجديث مثل على اقليل وكثيرة معجز ولو اية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة في  
 اجاز القران بوجوه احدها ان قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصص المعترف بكلام العرب وكان كفار قريش  
 مع شدة عدوتهم يرقصون رقصهم اذ اسمعوه التداذبه ويقولون لا يشبه كلام البشر يزعمون من شدة اثره في القلب انه يحس  
 ثانياها ان الصحابة اختلفوا في ان التسمية بالفاتحة والمعوذتين من القران فلو كان معجزا ببلاغة لم يشبه عليهم فانهم عرب قلنا  
 التسمية من القران اجماعا وانما الخلاف في كون جزء من كل سورة وانكار الفاتحة والمعوذتين روى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه  
 لكن المحققين علم انه موضوع او انه مرجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الآيات الا اذا اتي حافظها بشاهد ينقلنا  
 كان بعض القران نسخ ثلاثه فكان طلب الشهوة على انه غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر قال واملى لهم ان كيدي  
 متبين من بحر المتقارب وقال لن تناووا البر حتى تنفقوا من الرمل قلنا ما لم يقصد نظم فليس بشعر كثيرا ما يقع كلام غير الشعراء  
 مؤونا بلا قصد خامسها قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وليس فيه للحوادث اليومية وحزنيات مسائل الطب الفلسفة بل لفق



ايضا اجيب بانها بالكتاب اللوح او بالشئ اصول الدين سادسها فيه تكرار بلا فائدة كقصة موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن اجيب بان للتكرار فوائد من التوكيد لا يفاظ ولا هتم بالشئ ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر ذكرها والتكرار للمصلحة كثير في كلام بلغا العرب سابعها ان فيه لحنان حوان هذا لساحران على قرة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعملون ان بعضهم يشبهون الف المثنى في الاحوال وامامنا نقل عن عثمان ان فيه لحنان موضع عند المحققين او ما دل به هو الكاتب ثامنها ان نية تناقضا هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء ثم قال والارض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحها متأخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سدة المثنى وثانيها انه قد نقل عنه من الامم الحارفة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه كلمة ما مفعول ما لم يسم فاعلة الضمير في ضم الجمع اليه ومن الاولى بيان له اعني بالقدر المشترك ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها اي تفاصيل الامور احاداً اي اجزاء احاد كجماعة على وجودها ثم يريد ان تواتر القدر المشترك يفيد القطع كما ان الشيعة والحنابلة معلومان طعاما مع انهما منقولان في ضمن حكايات نقلت كل واحدة منها احاد الثمالة وهي اي الامم او تفاصيلها المذكورة في كتب السير بكسر السين وفخر الياء جمع سيرة بالكسر هي النصلة وهي كتب يذكر فيها احوال الانبياء والاولياء وقد ديت خوارق لا تخص عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كنكس البهائم مرات والاحجار مرات والاشجار مرات وشهادة الكلب بنين وبيكار جوع الخيل يوم ترك الا تكاء به اشباع للخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة ونوع الماء من اصابعه حتى كفى قوما كثيرا وشقار الامراض الصعبة من لمسها الساعة والقيام للجراحات والعظام المنكسرة والاعضاء المقطوعة في اللحظة والظلال الغائمة والشفائق القمر والاجزاء بالمغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في مجلدات وصحوا بان ما تركوه اكثر مما ذكره وهم مناجت وهو ان القاضى عياض المالكى قال قد بلغ كثير من المعجزات حد التواتر والشهرة والحكم بانها اجزاء الاحاد ناس من قلت النظر في الاحاديث وكمن حكم يتواتر عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجود بعضها بالتواتر وبعضهم لا يعرف اسمه ورؤى حديث شق القمر على وعبد الله بن مسعود وابن عمر ابن عباس وانس وحذيفة وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم بعد ما نطق به القران ورؤى حديث نبع الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة منهم انس وجابر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا ورؤى احاديث بركة الطعام بضعة عشر من الصحابة ورؤى احاديث كلام الشجر واجابته حكمة جماعة منهم علي وابن عباس ابن مسعود وابن عمر انس واسامة ويعلى بن مرة وبريدة وجابر رضي الله عنهم وحديث بكار الجوع متواتر في اربعة بضعة عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم رؤى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة اصنافهم من التابعين ثم لم نزل رواها في تزايد هذا ملخص كلامه القاضى وهو الحق فعلى هذا يكون حكم الشارح يكون تفاصيلها احاد القلة تتبع الروايات او مبنيا على تقدير التسليم والتنزل عن تواتر كل منها الى تواتر معنى الجموع لان الاول مما قد يتكرر المنازع بخلاف الثاني ان قلت المتواتر ما سمع من قوم فابن سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان في افادة العلم فانما اذ ابغاك مكتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصل العلم به قطعاً بلا سماع فكذلك كتب الحديث المنقولة في انظار الارض شرفاً وغرابة لتفيد العلم القطعي لناظرها نأخذها حفظ هذه الفائدة الجليدة وقد يستدل ارباب البصائر بجمع بصيرة وهي العقل لم تهدي الى الحق على نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامم صحاح الغزالي وحاصله ان كماله كمال الانبياء فهو نبى ما تواتر من



احوال قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قرش تقول انه لم يكذب قط وكانوا يلقبونه بالامين ومن الوفاء بالصدق حتى اقام على مكانه  
ثلاثة ايام لرجل قال له انا اتيتك الساعة وحن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاهلية وعبادة الحق سبحانه في غار حراء وحال الدعوة  
الى عبادة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق والاجتهاد باللسان والسنان دعوة الملوك للعبادة بحكمك غماز وكسري  
فارس وقبصر الروم ونجاشي الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعده بالبطش فلم يخف مع قلة اعوانه واسبابه وبعد تمام ما بين  
فخر البلاد ودخل الناس في دين الله افواجا واطاع العرب كلهم وجارته المهديا والرسول من ملوك الاطراف فانه لم يغير اخلاقه من  
المسكنة والتواضع للفقراء والشفقة على اليتامى والارامل والقناعة بطعام قليل وثوب خشن مسكن ضيق كما ذكر المساكين وقد كانت  
تجلب اليه الاموال العظيمة من الغنائم والمخارجات فينفقها على الناس ولا يدخر لنفسه شيئا حتى توفي ودرى رهنه كانت قرش تعلم يوم  
فقر مكة ان قاتلهم اجمعين فقال لا تتريب عليكم اليوم يفر الله لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بصفتين اما سخاوة فلم يسأل  
عن شيء فقال لا واما شجاعة فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم احد حين وكان يقوم في صف الحرب تداهمهم واما حمله فري ان جارة يهودى  
سأله يوما فجلس مع حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصحابة يهدونه فها هم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يهودى يجيبك قال ان لصاحب  
الحق مقالا فاسلم اليه يهودى وقال كنت ارجب حمله كما في التوراة واما تواضعه فحسبك ان خير بين ان يكون نبيا ملكا او نبيا عبدا فاختار ان يكون  
نبيا عبدا فادخل على رجل فجعل يرتعد من هيبة قال لا تخف فانت عبدك ولكنى ابن امية تاكل القديد لو جمعت اخلاقه لصارت فارت من  
غير ان تحصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكام الحكمة المشتملة على الحكمة من آداب الطهارة والصلوة وقواعد الكفر  
والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها مما فصل في الفقه مع ادلته بحيث لو نامل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من  
احكم الحاكمين وقال الامام الشافعي لو نظر اليه والنصارى في كتب الامام محمد بن الشيباني لامنوا بلا شك وادله حيث يحجم الابطال  
الاتهام التقدم والاحكام الناحر والفرار والجبن والابطال جمع بطل بفتحين وهو الشجاع الذي يبطل ماء القتولين فلا يقتصر منه وصح  
ان الناس انهزموا حول يوم حنين وهم عليه العدى فجعل يزجر يفلت عليهم ويقول يا انا النبي لا كذب يا انا ابن عبد المطلب وثوق  
اعتمادك بعصمة الله تعالى اعظمت في جميع الاحوال قد صح ان كان يامر بعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل والده يعصمك من الناس  
قال نصر فوافقت عصمته الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وثباته على حاله من غير جزع واضطراب لدى الاهوال جمع هول وهو الخوف اى  
عند هاما الهجرة من مكة الى المدينة ليلا ولا اختفاء في الغار فكان يامر الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا قبل نزول آية  
القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه لو نظر احدكم الى قد ميبلا بصيرا قال ما ظنك يا شين الله ثالثهما  
بجيت لم يجد عدلا معه شدة عدل وتم له وحصرهم على الطعن منه الجار متعلق لم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدر فيه  
لجار صلة القدر سبيلا اى ثبت اوصاف كمال بحيث لا مطعن فيه للعدو ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما  
الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجت عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بدد الخلق من النبي صلى الله عليه وسلم  
ذرة لم يبق لها ما دون العرش فان العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يحجزهم في سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع



هذه الامور في غير الانبياء وان يجتمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكالات في حق من يعلم الحق تعالى انه الضمير لمن يفترى عليه  
 بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الامور النواهي ثم يهمل عطف على مجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله تعالى عليه وآله  
 ولم بعث وعمره امر بجزء سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيحة اليماني والاسود  
 العنسي وسجاح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوى الله سبحانه  
 دينه على سائر الاديان كما وعد في القرآن ووقع الاظهار في بعض الامم والبلاد كاف في صدق الوعد فلا مرد انه قد يغلب الكفا  
 على بعض بلاد الاسلام اما غلبت الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته و  
 ينصرة على عدائه ويحيى اثاره من الكتاب والحديث وشرائعه من الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور  
 وان كان المخالف دعواه في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور حجة قاطعة حصرية وثانيتها هذا الملك للامام الرازي وحاصله  
 ان تكميل تكميل الانبياء فهو نبي انه ادعى ذلك الامم العظيم اي النبوة بين اظهر قوم بضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو  
 ظهر لهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة  
 معهم اي لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع من الواجبات والسنن والحرمان والمباحات واتم مكارم  
 الاخلاق من الحياء والجود وصلوة الرحم وكرام الضيف ونحوها اي اظهرها وعلمها الناس بحيث لا يزيد عليه واحمل كثير من  
 الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العلم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الذين كل كما وعد بقوله هو الذي  
 ارسل رسوله بالهتد ودين الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله  
 كثيرة منها نصوص التوراة والانجيل ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث فحجوه الا قليل ومنها اخبار الكهنة  
 عند مولده وبعثه ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحجار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هواتف الجن واصحابهم  
 من الانس ومنها ما ظهر ليلة مولده من خمود نار محوس وثق ايوان كسرى وزول النجوم واصفاد ما بين السماء والارض الى غير ذلك  
 مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبي بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام  
 الله المنزل عليه على متعلقه بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الكافة الناس اي جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنع كان  
 اجتماعهم يمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون سراة مسلم وفي القرآن و  
 لكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله  
 الى الجن والانس سراة الدارحي بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق  
 كافة وبما روي من شهادة الاشجار الاحجار بنبوته ثبت انه اخرا الانبياء جوار الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني  
 عشر انبياء ولليزيدية اتباع يزيد بن ابيسفة فرقة من الخوارج زعمت انه سيعت من العجم نبي بكتاب وينسخ هذا الدين بدين الصائين  
 وهذا ضلال وكفر فان قلت فما تقول في قوله عليه السلام سيكون بعدى ثلاثون كلهم يدعي انه نبي ولا نبي بعدى الا ما شاء الله



قلت قال ائمة الحديث هذا الاستثناء موضوع وضعه محمد بن سعيد الشامي المصلي على الزيدية ولو صححت فأولت بعيسى عليه السلام وما يذكر عن الامام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فافتراء عليه وان نبين لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض اليهود ايضا وذلك لان بعض كل من الفريقين انكر نبوته رأسا والبعض الآخر زعموا انه مبعوث الى العرب فقط لانهم اميون ولا حاجة الى النبي لاهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لانه ادعى البعث الى الناس جميعا والنبي معصوم عن الكذب باجماع منا ومن اهل الكتاب فان قيل اعتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد في الحديث كما في صحيح البخاري وسلم وغيرهما نزول عيسى عليه الصلوة والسلام بعدك قلنا نعم قد ورد لكن اي عيسى عليه السلام يتابع محمد صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعتنا لان شريعتنا قد نسخت فلا يكون الية الرحي اي لتجدد الشريعة اما نفى الرحي مطلقا فمحتاج الى دليل ونصب احكام جديدة فاقولت قد جاء في صحيح البخاري وسلم ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الاسلام وهذا حكم جديد اجيب بان هذا من اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان قبول الجزية حكم موقت الى نزوله فيكون عدم قبولها من احكام هذا الشريعة وقد يجب بان قد ينتهي للحكم بانتهاء علته من غير ان ينسخه شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد ما اعز الله تعالى الاسلام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله ان عيسى عليه السلام يجتهد او يقلد قال ياخذ الاحكام عن نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة ومن العجائب ما ذكره بعض المنسوين الى العلم في كتاب سماه انيسر الجلسار ان الحضرة عليه السلام كان يدخل على الامام ابي حنيفة رحمه الله كل يوم وياخذ منه الشريعة فمات الامام بعد خمس سنين فكان حضر نزول قبره يتعلم منه حتى اكمل علم الشريعة في خمس وعشرين سنة اخرى ثم امر الله تعالى الحضرة عليه السلام ان يذهب الى الامام ابي القاسم القشيري ويعلمه ما تعلم عن ابي حنيفة فعلم في ثلاث سنين ما تعلم من ابي حنيفة في ثلاثين سنة فصار القشيري وجيد عصره في العلم والكرامات وصنف الف كتاب وضعها في الصدوق وامر تلميذه ان يطرح الصدوق في نهر جيحون ففعل فراى الماء قد اشق وظهر منه يد لاخذ الصدوق فقال هذا السر فقال اذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجدها فينزل جبريل عليه السلام ويقول امرك الله تعالى ان تذهب الى نهر جيحون وتركم ركعتين وتقول يا امين الصدوق انا عيسى فاعطني الصدوق فيسلب اليه فيعمل بمذهب ابي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل في ان رحمه الله تعالى وكلمته لا ينط عن درجة المجتهدين ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم عطف تفسيره ويقتدى به المهدي الامام الموعود لانه افضل من المهدي فاما من اولى في هذا التصحيح نظر وكذا في دليله لان المعتمد في انتقاله النقل لا العقل وعن جابر بن مرفوعا لمرآة طائفة من امتي يقفون على الحق ظاهر من الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امر اركومة الله هذه الامة سراة مسلم وفي حديث اخر يقول المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام انما اقيمت الصلوة لك فصلى خلف رجل من لذي سراة الطبراني وعن ابي سعيد مرفوعا منا الذي يصلى عيسى بن مريم خلفه سراة ابونعيم وعن عمار بن ياسر مرفوعا يا عباس انا الله تعالى ابتد هذا الامرني وسيختمه بغلام من ولدك يملؤها عدلا كما ملئت جورا وهو الذي يصلى بعيسى واهل الدار قطنى



والمخيط وقال في الصواعق يصلى المهدي بعيسى كما في الأحاديث وأما ما صححه سعد التفتازاني فلا يشاهد له لأن القصد بإمامة المهدي  
 إنما هو إظهار أن عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بأن عيسى يقتدى بالمهدي أو لا يظهر هذا الغرض ثم بعد ذلك يقتدى  
 به المهدي على قاعدة اقتدار المفضول بالأفضل انتهى عندي في هذا الجمع بحسب الحاجة إليه إنما هو عند تعارض الحديثين ولم  
 يرد حديث في اقتداء المهدي بعيسى عليه السلام وقد روي بيان عدد دهم في بعض الأحاديث على ما ترى إن النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا عن الإمامة قال قال أبو ذر قلت يا رسول الله كم  
 وفاء عدة الأنبياء قال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جماعة غير إبراهيم وإسماعيل قال قلت  
 يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر جماعة غير إبراهيم وإسماعيل وفي رواية مائة الف وأربعة وعشرون ألفا واظن إن  
 الحافظ جلال الدين لم اقف على هذه الرواية وقال الجلال المحلى في التفسير بعث الله سبحانه ثمانمائة ألف نبي أربعة آلاف من بني  
 إسرائيل وأربعة آلاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب الف الف ورواية أحمد عن أبي ذر هو المعتمد وأما قوله أن لا يقصرك على  
 عدد في التسمية أي في ذكر الأنبياء فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن من يؤمن  
 فعل مجهول من الأمان في ذكر العدد إن يدخل فيهم من ليس منهم حدان ذكر عدد أكثر من عدد هم أو يخرج منهم من هو قديم  
 إن ذكر عدد أقل من عدد هم والأدخال الأخير مخطئ إن يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشروط المذكورة في أصول  
 الفقه لا يفيد إلا الظن وهي أحد عشر في الأصول الخفية أولها اسلام الراوي ولو روي مسلمي ثم مات مرتدا بطل ثابها عقده الكامل ولو سمع  
 صغيرا ثم روى كبير صحح ثابها عدالة وهي بحسب رعاية الدين على رعاية الهوى والاحتياط عن الخسائس كالأكل في الطريق والصحابة كلهم  
 عدل عند أهل الحق ويقال مستوف الحال من التابعين واتباعهم عند الخفية وقال للجمهور لا بد من التعديل إما من بعدهم والتعديل  
 أجماعا ويقبل رواية المتدع إلا أن يكون بدعة كفرة أو يوافق روايته بدعة أو يكون داعيا إلى بدعة أو يستحيل الكذب كالخطابية  
 رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم معناه عند السماع ثم حفظ الوقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم الحاذق و  
 عن أبي حنيفة روايتان خامسها اتصال الأسناد ولم يعتبره بعض الخفية وزعموا أن الثقة إذا رفع الحديث فحسن الظن يقتضي أن  
 الحديث بلغ متصل الأسناد والمختار عند محققهم قبول الأرسال من التابعين واتباعهم فقط وأما الجمهور فلا يقبلون المرسل إلا  
 عن يرسل عن الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله سادسها أن لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومثلهما بالحديث الدال على مداه بقاء الدنيا  
 لنص القرآن على أن علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها أن لا يخالف الحديث المتواتر والمشهور ومثلهما بحديث القضاء بشاهد يمين  
 لأنه يخالف قوله عليه السلام البيئته على من ادعى واليمين على من أنكروا وهو مشهور تامها أن لا يكون في حادثة يقتضها العادة شمرته كحديث  
 انتقاض الوضوء بمس لمس الذكر وحمل الجنازة فإنه لو صح لم يروها الأحاديث العموم البلوى تاسعها أن لا يكون مندرجا الاحتجاج به في عهد الصحابة  
 مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكاة في مال الصبي فإن الصحابة اختلفوا فيه لم يحتج أحدهم بالحديث فعلم أنه ليس بحديث  
 عاشرها أن لا ينكره الراوي ولا يجعل بخلافه كحديث بطلان نكاح المرأة بلا إذن الولي رواه الترمذي عن عمرو بن عاصم ثم



سال بعضهم الزهري عنه فلم ينكره وحديث غسل الألاء سبعة من نوع الكلب مرى عن ابى هريرة وثبت عنه الأكتفاء بثلاث  
 للحادى عشر ان لا يعمل الصواب بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث اخراج الزانى عن وطنه سنة فان عمر بن عبد رضى الله  
 عنه ما لم يرضيا بالنفى بعد ما نفى عمر رضى الله عنه سجلا فلتحق بالروم مرتدا فلو كان النفى حلالا لم يتركاه كالجملد لو ارتد المجنون ولا هل  
 الحديث شرط وكلامه في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصاءها كتابنا كثر النبي عليه السلام ولا عبرة اى لا اعتبار بالظن في  
 باب الاعتقادات لان الحق سبحانه ذم قوما يعتقدون بظنهم قال تعالى ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن  
 بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا في الاطلاق نفى العبرة نظرا للمشامخ ذكره الظنيات في  
 عقائدهم كفاضل الملك والبشر والسلف نقلوا الاحاديث الافراد في احوال المعراج والقبر الخنة والنار مع انه لاحظ العمل فيها  
 فلو لم يعتقدوا كان رؤيتهم عبثا ووجوهها وهم ما تمتسا ويا وذا باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه  
 اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدة وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم  
 الدليل الظنى مع عدم امكان تحصيل اليقين فغيره مذموم فاحفظه فكثيرا ما يقع فيه الخطا عن الخائى وهو ما يؤيد ما ذكرنا ان  
 ابا البركات النسفى اورد سؤالا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقريره ان الاحاديث الافراد في الاحكام الآخرة لا حظ لها  
 الا فى العلم ثم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغائر للعلم اما اوله فلان المقلد يعتقد بلا علم اذ العلم  
 ضرورى او استدلالى وهو عارى عنها واما ثانيا فلان الكفار المعادين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى ومحمد وابها و  
 استيقنتم انفسهم ظلموا علوا انتهى ملخصا خصوصا يريد ان خبر الواحد لا يعتبر فى العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر لا يشتمل  
 على الموانع عن العبرة كما فصلها بقوله اذ اشتمل خبر الواحد على اختلاف روايته كما سبق من رواية مائة الف وما يتخالف  
 وقد تفرقت الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجبه بفتح الجيم اى بما يوجب الخبر الواحد  
 ويقضى مما يفرضه الا قضاء رسائدين الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اى ظاهرة  
 ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ان قلت فيجب ترك الاقتصار لا يصح قول المصنف رحمه الله والاولى ان لا يقتصر  
 قلنا مخالفة الكتاب امر محتمل غير ثابت اما اوله فلان عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكره في اقسام الشارح  
 لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيا فلانه محتمل تاخر الحديث عن الآية ويحتمل عطف على يفرض مخالفة الواقع مع كون المخالفة  
 خطرا في هذا المقام وهو عند النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على لقوله محتمل او مخالفة او عدم فافهم على ان  
 اسم العدد اسم خاص في مبدولة او معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى  
 ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي قوله عليه السلام ستغفروا امتى على ثلاث وسبعين فرقة قلت فسر ابا المعنى  
 المجازى والشارح المراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقى وكما هو كالتاخرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا الاخبار النبليغ  
 معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشره ان النبي من ينبي اى يخبر والرسول من يبلغ وهى نكتة جيدة صادقين ناصحين للمخلق



اي يطلبون الخير لهم لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصاً فيما  
 يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة فالعصمة فيها أظهر والألفاظ الثلاثة متقاربة جمعها للإيضاح واحترازها عن نحو جازية  
 وذهب عمر وأما عمداً فالظاهر من كلامه انه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ أو غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين كلامه في  
 مصنفاته انه تفصيل الكذب في التبليغ وأما الكذب في الأمور الدينية فكسائر الذنوب وهو مختار للخيار المدقق في الإجماع وأيضا المعجزة  
 تدل على صدق في كل ما يبلغ وأما سموا فعند الأكثرين اي ذهب للجهنم الى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً ومنهم الأستاذ أبو اسحق  
 الأسفرائيني وينسب الخلاف الى القاضي الباقلاني بناء على ان المعجزة إنما تدل على صدقه فيما قصد تبليغ وقال بعض العلماء ان الباقلاني  
 لا ينكر العصمة ولكنه يقول حجة العصمة هو الإجماع والنصوص لا المعجزة واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ  
 وغيره سهواً وعمداً وادعى إجماع السلف عليهم كما أنهم كانوا يبادرون الى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العهد السهولان من عرف الكذب  
 منه فأتى الوثوق بحديثه وهذا ينافي حكمة النبوة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب اي ما سوى الكذب في التبليغ تفصيل وهو أنهم معصومون  
 عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع قال عياض ففاضت الأخبار عليهم ينقل نبوة في كافر واستدل بعضهم بانه يوجب حجة الكفار عليهم وكذا  
 عن تعبد الكبار اي بعد النبوة والمراد بها غير الكفر عند الجمهور وهم ما سوى المشوية خلافاً للمشوية بفتح الحاء وسكون الشين ونحوها قوم من المتبدعة  
 وفي وجه تسميتهم خلاف وقيل لأنهم مجتمة والجسم محتواي ملو وقيل نسبة إلى العشاء وهو الجانب لأنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري  
 فانكروا لهم فقال بر وأهلوا الحشام الحلقه اي جانبها وقيل لأنهم يعتمدون الرؤية بلا تحقيق والحشوفصول الكلام وقيل نسبة إلى حشرة من  
 قري خراسان وإنما الخلاف في إزمتناعه بدليل السمع وهو مذاهب جمهور الأشاعرة قالوا العصمة عما سوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل  
 لان المعجزة إنما تدل على تصديقهم في التبليغ وحده بل إنما تعرف بالنصوص والإجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار للقاضي الباقلاني  
 أو العقل وهو مذاهب بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بان ظهور الكبرية ينظر للناس عنهم وهذا ينافي حكمة الإرسال وهو مختار  
 الأستاذ أبو اسحق وأورد عليه ان التنفير في الظهور لا في الصدور والصدور لا يتلزم الظهور وأما صدور الكبرية بعد النبوة سهواً وكذا على سبيل  
 الخطاء في الاجتهاد فجوزها الأكثرون وفي شرح المواثيق والمقاصد المختار خلافه وحكي القاضي عياض الإجماع على العصمة عن الكبار بل  
 عمداً وسهواً وأما الصغائر بعد النبوة فتجوز عمداً عند الجمهور ومنهم امام الحرمين خلافاً للجبائي وأتباعه من المعتزلة وقد تبعه الشارح هنا  
 المواثيق وفيه قصور لان منع الصغيرة عمداً مختار وهذا ذهب الأشاعرة كما في شرح المواثيق وهو مختار الشارح في التهذيب شرح المقاصد  
 الجبائية قالوا لا يصد الصغيرة الا على سبيل سهواً وخطأ في الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام يجوز صدور الصغيرة عمداً  
 بشرط ان يذهبوا عليها فينبغي منعها وتجويز الصغائر سهواً بالاتفاق هذا مذهب أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة كما في شرح المواثيق وبعض المشايخ  
 على المنع فدعوى الاتفاق محل نظر وقال القاضي عياض ذهب طائفة من محقق الفقهاء والمتكلمين إلى العصمة عن الصغائر كالعصمة عن الكبار  
 للاختلاف في الصغائر وأشكال تمارها عن الكبار ولان المعلوم من السلف الاقتدار بكل ما صدر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يحتاج  
 به انتهى الا ما يدل على النسبة بالكسري اي لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة الخاصة والرد التلا عمداً ولا سهواً لانها توجب



نفرة الناس عن كسرة لقمة قبل السرقة من الكبار جيب بان الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطع ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة  
 دراهم عند مالك رحمه الله والتطفيف هو عدم تنديل الكيل للون في الاخذ والعتار بحجة بنون حجة لكن المحققين ممن ذهب الى تجوز  
 الصغار عمداً وهم اشتراط ان ينهبوا عليه اى يخبرهم للحق سبحانه بان هذا لا يليق فينبهوا عنه من الاظهار او من التنبؤ المراد تركها و  
 الاستغفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعبد الكبار الى ههنا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عند  
 اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواقف وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم  
 اى اتباع النبي فيقولت مصلحة البعثة وهي اقتدار الامانة بلحق عند الشارح والعصمة قبل النبوة منع ما يوجب النفرة ولو كان صادراً  
 عن اباهم كهم الامهات العصر الزناء والنجوى اى الزنا في الانبياء بقية ما بعدة والمطابق لكلام شرح المواقف الزناء في الاباء وقد يفسر  
 بفتح الامهات لكن الحمل على التأسيس اولى من التأكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحتمل ان يكون تائيداً لمذهب المعتزلة فيكون  
 للحق عند منع الكبار مطلقاً والصغار الدالة على النسبة وهذا مختار لبعض المحشين ويحتمل ان يكون كلاماً مستأنفاً وهذا الذي اختاره الشارح  
 منسوب في المواقف الى بعض المعتزلة انقلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة نفى المنفردات بناء على انها تافهة وحكمة البعثة  
 وهذا قول بالقرع العقلي والاشاعرة لا يقولون به وانما هو مذهب المعتزلة قلت هذه كلها نكات بعد الوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع  
 لان نكات قبل الوقوع حتى تكون دليلاً مستقلاً في اثبات الحكم بحسب العقد المحض ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعدة  
 سهواً وعمداً لكنهم جنى واظهار الكفر اشارة الى حماقتهم في الاطرط والتفريط حتى لم يجزوا والصغيرة قبل الوحي ولو سهواً وجنى واظهار الكفر  
 حال النبوة تقيية اى خوفاً من الاعلاء على وزن فعيلة والتقية من اعظم اصولهم وبنوا عليها كما صدق عن علي رضي الله عنه واوداده الائمة  
 العظام من الشراء على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتهما والسكوت عن منازعاتهما وفسر ابي قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلوا  
 عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين اباي ولا يخفى على عاقل ان اظهر خلاف الحق خوفاً يمنع الوثوق باقوالهم وافعالهم بل  
 المعلوم من احوال الانبياء وكحل اتباعهم هو اعلان الحق على رغم انف الملوك الجبابرة مع قلة الاعوان وكثرة الاعلاء بقى ههنا تنبيه ان  
 التنبؤ الاول المذكور في كلام الشارح هو مذهب عامة المتكلمين وخالفهم جميع من العلماء قد هبوا الى العصمة عن الصغار والكبار قبل  
 الوحي وبعدة وهو مختار ابي المنهى شارح الفقه الاكبر الشيخ عبدالحق المحرث الدهلوي قال بعض المشائخ زلات الانبياء بسبب زيادة  
 قريتهم والله سبحانه وفي تفسير النسفي ازمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل القاضل  
 وترك الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم كترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور المازني اى الانبياء اجابوا بالصحة  
 من الملائكة لان الامم ما صوبون باتباع الانبياء الملائكة واختار القاضى عياض عصمتهم بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسب الى  
 طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيهم من كل عيب انتهى كلام القاضى وزبدة  
 مستدلاتهم ان النبي اذ انهى عما فعل صار مطعناً للناس وكان فعله عند اللعوم انقلت فهذه العصمة مذهب الشيعة قلت اولاً  
 لا باس في الاتفاق الاتفاقي اذ مقصود المشائخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانياً ان بين الفريقين بعد المشركين لان الشيعة على



تجوز الكفر بيقية اقلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب العصية الانبياء عن المعاصي فهو كافران من النصوص كقوله تعالى وعصى ادم  
 ربه فعوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا اجيب بان الحق سبحانه تعالى سمي تركه الا فضل منهم معصية لعلوا شأنهم و  
 عظم مرتبتهم ولا يجزئ هذه التسمية من غير ذلك الملك اذا عاتب زوجه بخطاب خشن لم يجز للمسوق ان يخاطبه بذلك الاسم والله  
 سبحانه اعلم التنبية الثاني استدلال الامام الرازي واتباعه على عصية الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجوه احدها قوله تعالى  
 لا ينال عهد الظالمين والمذنب ظالم لا يقال المراد عهد الامانة كما نقول لو سلم العهد النبوة اولى ثانياها وجوب اتباعهم في اقوالهم و  
 افعالهم ثالثا يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب  
 ضعفين اربعها الفاسق مردود الشهادة فيكفرم تكذيبهم خامسا الهام بالمعروف والنهي عن المنكر واجب او تدب فيكون زجرهم  
 مشروفا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون رسول الله رسوله لعنهم الله سادسها العاصي يستحق العذاب بالنصوص و  
 كون النبي يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظن فاتبوعه الا فرقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء  
 عن الفريق لزم تفضيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قدّم الله سبحانه الذين يامرّون الناس بالبر  
 وينسبون انفسهم وكون النبي مذمومًا باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسارعون في الخيرات وللجموع  
 المعروف بالامم عام فيعم كل خير من فعل وترك العاشق قوله تعالى حكاية عن ابليس لا غنى بينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين  
 وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض  
 المطلوب لكن مجموعها يدل عليه بل بعضها يعطى العصية عن الصغيرة بالهوا ايضا فتأمل اذا انقر هذا عصية الانبياء بعد الوحي  
 عندنا في هذا التفرع نظره الشارح رحمه الله قد توسع في بيان العصية سابقا حتى جنى الصغار عمدا ورحم صدر الكبيرة سهوا ثم تضاعف  
 في التفرع حتى لم يجز الا ترك الاولي وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفرع انما يناسب مذ هب من يدق في عصمتهم حتى لا  
 يجزئ الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق في التفرع رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض  
 الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدر الصغار والكبار جاززا عنهم ثانيا ازال الشارح رحمه الله اختار بقوله وللحق منع  
 ما يوجب النفرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بنا على انهما من بعد الوحي من المنفرات كما هو مذ هب بعض المشايخ فما  
 نقل عن الانبياء عليهم السلام ما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق واحد لم يرد نقد صرح غير واحد من الامثبات بان  
 نسبة الرأفة الى الكذب او الخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فمنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحضر مع المشركين اذا  
 استلوا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب فاستحسنها فعرفت ذلك زوجها زيد  
 فطلقها فزوجها النبي صلى الله عليه وسلم ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قر سورة البقره فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة و  
 هو اصنام الكفا اجرى مدحها على لسانه ففرحت قريش ومنه ما روي انه شك في عصية عاتكة رضي الله عنها بعد ما نزل القرآن بها  
 فلم يتيقن الى ان راي صفوان مجبويا يوم صنع شجرة فنزعت الريح ازرعه ومنه ما روي بن يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى



جلس بين علي زليخا والحزانة راي البرهان فلم يمت هكذا استفادة صاحب الفتوحات المكية عن يوسف عليه السلام في الرؤيا ومنه ما روي  
ازداد عليه السلام استحسان امرأة وزيره فارسا للحرب مرة بعد اخرى يقتل تقتل فتزوجها ولكن في هذا المقام بحث وهو ان الحكم بالرد  
ليس على الإطلاق بل اذا لم يصح الاسناد او لم يقبل لتاويلات فان بعض احاديث هذا الباب مرى بسند صحيح مع قبوله التاويل الصحيح فالسار  
الى الرد غير ضيقة قال الشيخ جلال الدين السيوطي قدّم للامام الرازي القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرميين والامام ابن فؤاد  
القاضي عياض الامام الغزالي رحمهم الله واخرين اجلاء ائمة احاديث صحيحة حتى ما رواه البخاري وسلم اعتمادا على صعوبة الظاهر  
مع قبول التاويل وتجب منهم ائمة الحديث انتهى مختصر الامر ذلك قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وفسرت بقوله  
اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله حين سئل عن زوجة هذه اخي وهذا حديث صحيح الاسناد واوله الحدوثون بانها سميت كذبات  
لانها في صورة الكذب فهي من معاريف الكلام وما كان بطريق التواتر تصرف عن الظاهر كقول ابراهيم عليه السلام مشيراً الى الكواكب  
هذاري وتاويله ان همة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذاري بزعمكم وكقوله حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتاويل ان  
تعظيم الكفار الصنم الاضخم اغضبهم على الكفر اذ ارادوا بالكبير نفسه لانه كان اعظم بناتهم ان امكن الصرف عن الظن والاى وان لم  
يكن لجمول على ترك الاول نحو عصى ادم ربه فغوى وقول موسى عليه السلام رب اظلمت نفسي فاغفر لي وقال غير واحد من الائمة  
سما لله ترك الاول منهم عصيانا لعظيم منزلتهم كما قيل حسنت الاربابيات المقربين واستفقالا لانبيا من ترك الاول هضم النفوسهم الا  
فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البعثة كما قيل في اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل في اخوة يوسف عليه السلام على  
تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة كشرح المواثق المقاصد  
وشفاء القاضي عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولنذكر نبذة اخرى وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى كنتم  
خير امة الامة اي تم الامة اخروجت للناس تامرون بالمعروف ونهون عن المنكر ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك  
اي كمالهم في الدين تابع لكمال نبينهم الذي يتبعونه لا يخفون ان الدليل خطابي لان كلنا المقدمتين في حيز المنع اما الاول فلما قرر القوم  
من ان للخيرية كثرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه  
وعندنا في الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من اهل القبلة كلهم ثانياً الاحاديث المتظاهرة  
كقوله عليه السلام ان الله فضلني على الانبياء وفضل امتي على الامم رواه الترمذي وقوله اناسيد الناس يوم القيمة رواه مسلم وقوله انا اكرم  
الاولين والاخرين على الله ولا خرواه الترمذي والدارمي وقوله اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير  
رواه الترمذي امثالها كثيرة ان قلت صح ان يهوديا قال والذي اصطفى موسى على البشر فلطمه انصاري فقال للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تخبرني  
على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء رواها البخاري وسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخاري وصح ان جاء  
رجل وقال يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم قلنا اصل التفضيل بين الانبياء قطعي لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله  
تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجه واحد انها منسوخة وفيها ان الخبر لا ينسخ ثانياً انها



قبل ان يعلم اننا فضل لكل وفيه انه يلزم الكذب ويجاب بان المعنى ان الحكم هكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها ان  
 يقال ذلك تواضعا وفيه ما في السابق ويجاب بان انشاء للتواضع والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها ان نهي عن التحيز الذي  
 يورد الى تنقيص المفضل عليه اهانته خامسها ان المراد بالنهي استواءهم في النبوة وعدم تفاضلهم فيها ويخص حديث يونس بخواب  
 سادس وهو ان قصته مما يؤهم قلة صبره فنهى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولون احداكم انا خير من  
 يونس ولا استدلال بقوله عليه السلام اناسيد ولد ادم السيد الرئيس من سادهم سيادة بالكسر سيادة وفعل عند الكوفيين و  
 فعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يجمع على سادة ويفعل لا يجمع على فعلته بخلاف فعل كسر وسرارة  
 وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما ان السيد يكسر على سيادة بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحركا اصل لم يقلب بعد الفلجمع  
 همزة نحو مفاوز جمع مفازة على مفعلة والقلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتم البصريون بان قلب الواو واذا غامها في الياء لا يكون الا  
 اذا كان الثاني متحركا والولد بالضم فكون جمع ولد بفتحين واحدا جمع يطلق على الابن البنات ولا فخر اى لا اقول هذا فخرا ولكن تبليغا  
 للحق والحديث رواه الترمذي عن ابى سعيد ضعيف لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اذلة ادم واجيب بوجه احدها  
 ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد ادم بمعنى نوع الانسان ثانيها ان في ولد ادم من يفضل عليه كابراهيم  
 وموسى ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل ادم افضل الكل بعد نبينا صلوات الله عليه وسلم ثالثها ان الحديث تامة موضحة للطلب وهو  
 قوله وما من بنى ادم فمن سواه الا تحت لوائى والملائكة جمع ملائكة بسكون اللام وفتح الهمزة والتاء لتأنيث الجمع وملائكة مقلوب  
 مائل من الالوكه وهو الرسالة لا زال الله تعالى يرسلهم الى الانبياء والى المصنوعات لتدبيرها بامر سبحانه وهذا مختار الكسائي والجمهور و  
 قال ابن كيسان ملائكة مشتق من الملك بزيادة الهمزة لا زال الله تعالى جعلهم ملائكة لانهم وقال ابو عبيدة ملائكة مصدر مبهى بمعنى  
 مفعول من ذلك اذا ارسل انكر صاحب القاموس هذه اللفظة واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام  
 لطيفة نورية وقال الحكماء جواهر مجردة ودليلنا النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاورة الانبياء اياهم وزعمت  
 النصارى انهم اسرار الصالحين المفارقة عن الابدان ومن مهمات المسائل البقرية بين الملك والجن والشياطين فالصحيح ان الملك  
 نوع شريف يجول على الخير والطاعة والجن نوع مغاير للملك في الماهية من شان الخبير والشيطان اغلب الشيطان كل خبيث ومتمرد  
 من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بنى ادم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من  
 حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما خلق الله الجن من نوره وخلق الجن من  
 ما ربح من نار خلق ادم مما وصف لكم رواه مسلم والمراد بالنور مادة نورية الطيف واشرف من النارج اختار جمع ومنهم القاضى البيضاوى  
 ان قسم من الملك خلقوا من نار اجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور النار المصفاة اللطيفة وشذع عليه جلال الدين  
 السيوطى في هذا التاويل تشبيحا كثيرا وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عباد الله تعالى العالمون باصريه يريد  
 انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فالختماء منهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالرسولين و



المقرين منهم وقال ابو المعين النسي في عقيدته اما للملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كالبليس وكل من وجد منه  
المصيبة لا الكفر فعليه العقاب دليل قصة هاروت وما روت انتهى وقال القاضي الصواب صحة جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى  
وقالوا اتحل الرحمن ولدا سبحنا بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اى لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم بامرة  
يعملون وفي تقديم الجارانهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحانه والاية نزلت في خراطة حيث قالوا للملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون  
فلا يريد انه يجوز ان يكون الاية في عيسى عزير عليها السلام ثم اعلى اليهو والنصارى حيث زعموا الولدية فيها ولو ابتدئ الشارح الاية من  
قول بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ازقلت ما بعد الاية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم ائله من دونه  
فذلك مجزية جهنم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه  
الوتين ان قيل قال ابن عباس فتادة في تفسير الاية ان ابليس دعا المطاعة نفسه فحقق الوعيد فيا قلت لوجه الرأية في معنى  
باتوال غيرها من الامثلة وقال الله تعالى ول من في السموات والارض ومن عندك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يستخفون  
الاعياء والتعب من العمل الكثير بالفارسية مانه وسست شن وقال الائمة العباداة لهم كالنفس لبني ادم وللخصم ان يقول ان  
الاية خاصة بالمقرين كما يدل عليه قوله ومن عندك ولا يؤصفون بن كورثة ولا انك اذ لم يرد بذلك نقل اما التذكير في الضم  
واسناد الفعال فكما في الاسماء الالهية وذلك لشرافة التذكير وكذا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انه بنات الله تعالى لمحال  
باطل وافراط اى تجاوز عن الحق في جانب الكمال فشا فصح لانه رفعهم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد  
الفاء للتعقيب اى بعد الواحد منهم قد يتكبر الكفر ويقاتب الله بالسخ هو تبديل الصوة الى صق كما اقم منها كبح البشرية وخنازير  
في الالام الماضية تقرير هو التجاوز عن الحق في جانب النقصان وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وقد كان من  
الملائكة دليل صحة الاستثناء عنهم في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فجدوا الا ابليس والاصل في الاستثناء هو المنقطع  
بجاز قلنا لا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن فسق اى خرج عن امر به اى سجد ادم عليه السلام وهذا اقتباس واثارة الى ان  
كون جنيا ثابت بالنص لكن لما كان في صفة الملائكة في باب العباداة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة لا يحصى عددهم  
وممرا اى مستورا او مستغرا فانيابنهم صح استثناءه منهم تظيها والحاصل انه كان ماموا مع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة  
لان التغليب باب شائع في العرب كالعرب والعربين واجيب ايضا بالاستثناء منقطع والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان  
العلماء اختلفوا في ان ابليس ملك او جنى فالمتشبه والصحيح هو الثاني ولهم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن فسق و  
اجيب بوجوه احد ها كان في علم الله مستح جنيا كقوله ابي واستكبر وكان من الكافرين ثانيا كان بمعنى صار ثالثا فان الجن بالمعنى اللغوي  
اى المستور عن اعين الناس وسمى الملائكة جنة في قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسارا اعلى من قال الملك بنات الله سبحانه  
رابعا اى صنفا من الملك يسمون بالجن وسمى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان خازنا  
على الجنة وخزانها لى بالجن وفي صحة الرأيتين نظر الدليل الثاني انه لا نسل للملائكة ولا لبليس نسل لقوله تعالى انفتحذنه وذريته



أوليا، واجيب بوجوه احد هاعن ابن عباس ان ضربا من الملائكة يتوالدون ابيهم يقال لهم الجن وقال السيوطي لم اتف عليه هذا انكار منه ثانيا  
ان ذريته بمعنى اتباعه ثانيا انه مسح عن صفة الملك فصار له نسل بعد المسح والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور  
والليس من الناس واجيب بوجوه احد هان بعض الملائكة من الناس ولا شك ان الناس نور ثانياها ان الناس التي خلق منها ابليس بمعنى النور كما  
في قول موسى اني استنار اى نوراً وذهب جماعة الامة من الملائكة مسدلين بوجوه احد هان مرمى عن علي وعبد الله بن مسعود <sup>رضي الله</sup>  
ابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم وفي صحة الرؤية عنهم بحت ثانياها انه عذب على ترك السجود مع ان الامة للملائكة اجيب بان كان ما صرنا  
معهم لكن لم يذكروا ثانياها او الكفار بذكر الامة عن ذكر الامة عن النساء مكلفات مع ان ظهور الخطابات للرجال ثالثا الاستثناء وقد اجاب  
عنه الشارح رابعها حديث عمرو بن الخطاب رضي الله عنه قال بكى جبريل فساله النبي صلى الله عليه وسلم قال ما درى لعلى ابتلى بما ابتلى به ابليس  
كان من الملائكة وراه الطبراني قلت قال السيوطي سند ضعيف ازلت ما تحقيق هذا الكلام قلت لصحيح انه من الجن كما اختاره جلال الدين  
السيوطي مع حذف قوله بالاحاديث وقوله تعالى كان من الجن نص فيه ما قيل في تاويله تكليف باثر وما حكى عن الصحابة من كونه ملكا فانكره  
القاضي عياض والله سبحانه اعلم ومارت وما رت استدلال المخالف بقصتها من وجهين احدهما مرمى ان الملائكة افتخرت بطعام  
على بنى آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه انى ركبت فيهم الشهوات فقالوا لو ركبنا ما عصيناك فقال اختارنا منكم فاخترنا املاكين  
ها رت وما رت فركب فيهما الشهوة واهبطا الى الارض حاكين ببابل بلدة بالعراق فعشقا امرأة يقال لها زهرة فحملها على الزنا وشرب الخمر  
فخبرها الله سبحانه بين عذاب الدنيا والاخرة فاخترنا عذاب الدنيا لانه اسهل فها منكوسان يعذبان المفاتيح الله سبحانه وذو <sup>الطهر</sup> اهل  
هذه القصة باسناد كثيرة عن الصحابة ثانياها قوله تعالى واتبعوا ما تنزلوا الشياطين علم ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس  
السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمون من احد حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر <sup>بهم</sup> الله سبحانه اليهم بانهم اتبعوا علم السحر  
المنقول من تعليم الشياطين وها رت ومارت وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فعلم ان تعليمه كفر فلا صحراهما  
ملكان بفقر اللام اشارة الى فوجوا بين ذكرهما بعض الافاضل فاحدهما ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكين بكسرها و  
عن الحسن البصرى رحمه الله انهما رجلان من اهل بابل وجه الدفران هذه القراءة شاذة والمتواتر فتح اللام وللجواب بان مجاز عن صلاحها  
تكلف وثانيهما انها شيطانان ببابل وتفسير الآية ان ما انزل نفي والملكين جبريل وميكائيل اى لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهودي وها رت  
وما رت عطف بيان للشياطين وهذا الوجه مرمى عن ابن عباس بالاسناد ووجه الدفران خلاف المشهور لم يصد عنها كفر ولا كبيرة اما  
الاثر المروية في قصة زهرة فقال الامام الرازي والقاضي عياض والقاضي البيضاوى موضوعة او منقولة عن مفتريات اليهود وقد يبرها  
انما هو على وجه المعاتبة على شئ من الزلة والسهولة على كفر وكبيرة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهولة هكذا قريرة الشارح في مصنفاة وهو في غاية  
البعد لان عتاب الانبياء لم يكن تعديبا ولا سيما هذا التعذيب الشديد العجب من النفاق حيث انكروا الكبيرة واعترفوا بالذات مع انها  
مرويات معتبرة واحدة واحدة فان صحة الرؤية فيها ثابتان معا وان بطل صدر الكبيرة بطل التعذيب ايضا وكانا يعظان الناس الوعظين اذ ان  
ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة اى امتحان من الله فلا تكفر وذلك لان الحق سبحانه انزلها امتحانا للعباد ويرجو انهم عن السحر



من تبرهن الايمان علماء السحر بعد النبي والزجر فهذا العمل طاعة منها على وفق امر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السحر اما قوله تعالى وما كفر سليمان فرى على اليهن حيث زعموا ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كذبوا قبيلا ما كفر سليمان اى لم يعتقدوه ولم يعمل به لكن الشياطين كفر ابا اعتقاده والعمل به حال كونهم يعلمون الناس السحر بل في اعتقاده اى اعتقاد كلمات الكفر قبل ان يخلو السحر عنها اما الاعتقاد بكون السحر مؤثرا فلا باس به بل هو عن معتقدات اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة والعمل به قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس عمل السحر على الطلاق كفر بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر والا فكيفر وقال بعض العلماء كفر مطلقا وهو ظاهر كلام الشارح وكتبه تعالى انزلها على انبيائه عليهم السلام ذكر ابو معين النسي في عقيدة نزل على شيث بن ادم خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشرا وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرا ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى انجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم على ادم عشرا بل عشر موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر عشر موسى وعند الكتب على الروايات مائة واربع لكن الافضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الروايات ليس لها سند قوى وبين فيها آخرة ونهيية ووعدة وعيد كما يستعمل الوعد في الثواب والوعيد في العقاب وبعض المحققين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على التوحيد الثناء على الله تعالى والقصاص ايضا ويمكن جعل القصاص داخلا في الوعد والوعيد وينبغي التوحيد والثناء خارجين ثانيهما ان اشتمال القرآن على هذه الامور ظاهرة اما اشتمال سائر الكتب ففيه بحث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعد والقصاص كلاهما سخيف اما الاول فلان لم يقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان فنزلوا على ان عدم الاشتمال على ما عدل الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اى دالة على الكلام النفسى وهو اى النفسى واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع دفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضا ان تعددت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لنرم استناد القديم الى المختار وان كان بالايجاب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبتة الموجب الى جميع الاعدا د على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تنافي في الوحدة وحاصل الدفع ان لا تعدد ولا تفاوت في النفسى القايم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يفسر كلام الشارح بوجه اخر وهو ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظى ويقصد به فع ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض وتحرير الجواب انه واحد اى جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكلمات موضوعية في النظم ان قلت الوجه الاول لا يلايم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله انما التعدد للزوم استناده اجيب عن الاول بان معناه ان القرآن دال على كلام واحد او معناه انه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه انما هو في التساوى من وجه والتفاوت من وجه فافهم وعن الثاني بان المراد بالتعدد التفاوت وانما ذكر التعدد استطرادا وهذا الاعتبار اى باعتبار النظم كان الافضل هو القرآن وذلك بوجود احد هان قرايت اكثر ثوبا من قرايت بل لتعدد بقراءتها منسوخ الثاني ان نظم القرآن معجز بخلافها الثالث ان القرآن محفوظ عن التغيير بزيادة او نقص بخلافها ثم التوراة كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجميان على ما اختاره اللفظى



والبيضاوي وقال قوم من البصريين والكوفيين عريان لان اللام لا يدخل الا علام العجمية فالنقطة تفعلت بفتح العين عند بعض الكوفيين وكبرها عند الفراء مشتقة من وري اذا اوقد النار لانها ضياء من الضلال او من وري اذا تكلم بكلام مستوحى لان التوراة اكثرها اشارات والانجيل من النجل وهو الماء الخارج من الارض لانه مستخرج من الورح المحفوظ اوله نافع كالماء وقيل هو الاصل لانه اصل الدين ثم الربوب كتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول اي مكتوب من زبر اذا كتب ثم كون القرآن افضل بمجموع عليه اما الترتيب في الباقي فمحتاج الى الدليل وفي بعض النسخ ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد اي في درجة واحدة من الفضيلة لا يتصور فيه تفضيل من حيث انه كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الآيات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض الصور افضل كما ورد في الحديث فعن الحسن البصري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرآن سورة البقرة ثم آية الحارث ابن اسامة وعن ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعظم آية في كتاب الله آية الكرسي ثم آية مائدة وعن انس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان لكل شئ قلبا وقلب القرآن ليس آية الدارمي وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقل يا ايها الكفرون سربع القران ثم آية الترمذي اما الافضلية من حيث الكتابة فلم اجد فيها حديثا الا ان المشايخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور والآيات عن تجارهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتخفيف القلوب ودفع الآفات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحج حاه غفر الله له واه ابو نعيم ولكن ابان ضعيف وكذا الاستدلال بالحديث على الافضلية غير صحيح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر الى اختصاصه بهذه الفضيلة وحققة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والنجاة من المكروهات اذ ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او علم قوله قراءته افضل واعلم ان الذي ذكره الشارح في استواء السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجوه اخرى هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير في المذاهب فيه ثلثة اول مذهب الامام مالك وابي الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني انه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يؤدي الى تنقيص المفضول عليه الثاني مذهب اسحق بن راهويج وهو التفضيل واخراجه الامام الغزالي رحمه الله وقال ان كان معنوي البصير كما لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت نقلد صاحب الرسالة في قوله فاتحة افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين الجامع بين اذلة الفريقين وهو انه لا تفاضل في الشرف الذاتي لتساويه من حيث كون كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجوه اخرى احدها الثواب في القراءة وان كان لا يظهر علينا علنة كما لا يظهر علنة اختصاص بعض الآيات بمزيد الثواب كيوم جمعة وعرفة ثانيها الاشتغال على المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيد والبعث ونحوها من امهات العقائد ولعلنا جمع الى الاول ثالثها الاشتغال على الاحكام الدينية فان الآيات المشتملة على الامر النبي خيرة ذلك من آيات القصص مرابعا المنافع العاجلة كما في الآية الكرسي من دفع كل بلاد وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خامسها البلاغة وقد صرح علماء البيان كالشارح في المطول يكون بعض الآيات ابليغ من بعض مع ان كلها في الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح



ببعض الوجوه لانها اشهر ثم الظاهر عندي ان اصحاب المذهب الاول انما يذكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتي اذ على وجهه يتردى الى تنقيص للفضول عليه فاندفع عنهم تشييع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احاديث عجيب وايضاً من الظاهر ان اصحاب المذهب الثاني لا يذكرون التساوي من حيث الكلامية فختار الكل هو المذهب الثالث وليس النزاع الالفظي ثم الكتب نسخت بالقران تلاوتها مفعول ما لم يسم فاعله او بدل من الضمير وكتابتها من الدلائل على نسخها انهما غير ما تولى عن السلف مع جهدهم في انواع الطاعات ثم معنى النسخ على ما ذكره بعض العلماء ان لا يجزى تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجزى العمل باحكامها المنسوخة ويبدل عليه حديث جابر ان عمر رضي الله عنه اتى بنسخة من التوراة فجعل يقرؤها ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير فقال لو بدلكم موسى فانبغموه وتركتموني لفضلتم عن سواء السبيل ولو كان حياً وادركني لا يتغير مني والدمي واختصرناه عندى حومة التلاوة والكتابة اهانة عظيمة لا تناسب الكتب الالهية لمعنى نسخها نسخ كونها طاعة مسنونة كتلاوة القران وكتابتها اما الحديث فلعله خاص بموعدة وزمانه لكثرة اليهود يومئذ بالمدينة وحرصهم على اضلال المسلمين وتغييرهم الناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتوراة مظنة فتنه كما نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث لتلايخه بالقران وامر السلف بتجويد القران حتى عن الاجسام ثم جردوه للاختلاط والله سبحانه اعلم وبعض احكامها كالسبت وهو الاشتغال بالعبادة يوم السبت وقرض التراب من البول والمعراج لرسول الله عليه السلام في ليقة بالفتح في الفارسية بيدارى ضد النوم بشخصه اى بجسده لا بالروح فقط الى السماء ثم الماشاء الله تعالى من العلى جمع العليات تانيت الاعلى اى الجنة والكوسى والعرش حتى اى ثابت بالخبر المشهور هو الذى يرويه جماعة لا يبلغون حد التواتر حتى ان منكرة يكون مبتدأ بالجهنم على ان منكر الحديث المتواتر كما فر منكر المشهور فاسق ومنكر خبر الاحاد انتم هذا هو الصحيح ومن العجائب ما فى الظهيرية من ان منكر المشهور كما فر الا عند عيسى بن ابان احد عظماء الخنزية وذكر بعضهم ان المبتدع هو من انكر تفاصيل المعراج فان الاخبار فيها احاد واما من انكر اصل المعراج فيكفر لان القدر المشترك متواتر وهذا لا يبعد عن الثواب وانكاره وادعاء استحالة بتشديد الدال انما يتنى على اصول الفلاسفة اى قواعدهم كقولهم خرقوا افلاك مجال وان الحركة السريعة من الارض الى العرش ثم الى الارض فى الزمن القصير خارج عن طوق البشر وان كفة النار محترقة لا يمكن النفوذ عنها والاى وان لم يبين الكلام على اصولهم فالخرق والالتيام على السموات جائز لان دليل امتناع الخرق غير تام والنصوص شاهدة بوقوع نحواذ السماء انشقت واذا السماء انفطرت وذكر الالتيام استطرادى والاجسام كلها علوية او سفلية متماثلة اى منصفة الحقيقة لاها مركبة من الجواهر المفردة وهو متماثل فليس اختلاف الاجسام بالعوارض كذا قوله الشايجي يصح على كل ما يصح على الاخر فيخرق السماء كخرق العناصر من الهواء والماء ويجزى الحركة بهذه السرعة من البشر كجوارها من فلك الافلاك المتحرك في طرفة العين بل اكثر ويجزى تبر النار كالماء والهواء والله تعالى قادر على الممكنات كلها فهو قادر على الخرق ونحوه وقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام وهى قول جمع من اهل السنة على ما روى عن معاوية بن رضى الله تعالى عنه قال القسطلانى معاوية بن ابى سفيان ولد حرب كاتب الرضى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذوالمناقب الجمة المتوفى فى رجب سنة ستين انتهى انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صادقة وهذا الاثر رواه ابن جرير وروى عن عائشة رضى الله عنها هى ام المؤمنين الصديقة بنت ابى بكر الصديق فصاحبة المناقب الرفيعة الحافظة لعلم الحديث والفق



حتى قيل روى عنها ثلث الشريعة وكانت الصحابة اذا اشكل عليهم مسئلة رجعوا اليها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحبها جدا شديد تزوجها وهي ذات تسع سنين ومات عنها وهي ذات ثمان عشرة وماتت بعد الخمسين اما سنة خمس اوست اوسبع او ثمان انها قالت ما فقد بلفظ المجهول الى ما غاب يقال فقدته اي لم اجده جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج رواه ابن جرير وفي سننك مقال وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك وصف الرؤيا بالموصول اشارة الى انها رؤيا وحى او تعظيم لها الا فتنة للناس اي امتحانا لهم هل يصدقون بها ام ينكرونها واجيب بان المراد بالرؤيا في الآية وقول معاوية في الرؤيا بالعين وهذه لغة وان كان المشهور استعمال الرؤيا في المنام وهذا التاويل منقول عن ابن عباس قال في تفسير الآية هي رؤيا عين اي ما النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به الى بيت المقدس رواه البخاري واجيب عن الآية بوجه اخر احد انها راي في منامه انه دخل مكة فناخرو فوقع تغييره سنة واستعمله الناس فكان امتحانا لهم ثانيا انها راي في وقعة بدر اما في اليقظة واما في النوم اذ الكفار قليل يشجع الصحابة على الحرب كما في قوله تعالى واذيركهم اذ المقيتيم في اعينكم قليلا ويقلدكم في اعينهم ليقتضوا الله امره كان مفعولا ومن قال انه في اليقظة فسر المنام بالعين لانه موضع النوم في العرف ثالثها انه راي امره بنى امية على منبره ينزون كالقردة والفتنة ما ظهر في دولتهم من الظلم واجيب عن اثر معاوية رضي الله عنه انه لم يحضر زمن المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية او يوم فتح مكة وكلاهما بعد المعراج بدو فحدث الحاضر ابن ارحم كعب بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والمعنى اي معنى قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسده عن الرجز بل كان مع راحة وكان المعراج للجسد الرجز جميعا واعترض على هذا التاويل بوجه اخر هان فقد للجسد هو عدم وجوده في مظنة الوجود ان مخلو مكانه عنه واما اذا انقل الرجز عن الجسد ثبت للجسد في موضعه لا يقال انه فقد للجسد ثانيا انها وجدت في بعض الطرق ما فقد جسده ولكن عمره برودة واجيب بان الباء بمعنى مع كقولهم دخلت عليه بثياب السفر ثالثها جوف في رواية ما فقدت جسده قال المحققون وهذه الرواية باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجه اخر احد هان سننك ضعيف ثانيا انها عائشة فلم تكن زمن المعراج زوجه ولا في سن من يضبط وعلما ما ولدت يومئذ على الخلاف في تاريخ الاسراء فحدث الحاضر ابن ارحم ثالثها ان المعراج وقع مرتين مرة بالجسد مرة بالروح وقولها حكاية عن الثاني وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ثم استدلى على ان المعراج بالشخص في اليقظة بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الا انكار اي انكار الكثير والكثرة بالفتحات جمع كافر انكروا امر المعراج غاية الانكار ذكر صاحب الكشاف وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج لام هاني بنت ابي طالب فقالت لا تذكره تقريش قال اني فاعل فخرج الى المسجد الحرام فذكره لابي جهل فنادى ابو جهل يا معشر قريش فاجتمعوا من ضاحك ومن مستعجب ومن مستهزئ من كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك زعمهم ان هذا كذب روى انه سعى قوم الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال صاحبك قال انا صدقته على ابعاد ذلك فسمى الصديق من يومئذ وذكر العلماء على اليقظة دلائل اخر احد هان ظواهر الاحاديث من قول ركبنا البراق واتيت بيت المقدس ثم عرج بنا الى السماء الى غير ذلك من الالفاظ اذ تاويلها بالمنام صرف عن الظاهر وفي رواية عمر بن الخطاب ثم رجعت الى خديجة وما تحولت عن جانبها وقالت ام هاني صلوا العشاء ونام بيننا فلما صلى اصبحت قال يا ام هاني لقد صليت معكم العشاء ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الغداة معكم الان ثانيا حدث ابي بكر رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم طلبتكم يا رسول الله



البارحة في مكانك فلم اجدها فاجاب ان جبريل حمله الى المسجد الاقصى ثالثها حديث ابي هريرة وجابر ان قرينها النبي عن مسراي  
 عن اشيار لم اثبتها فرفع الله بيت المقدس انظر اليه وقوله السما اشارة الى الرمد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت  
 المقدس ثم كان السما في المنام والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصيحة مصدر ميمي والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع فتحها اي  
 بيت الله سبحانه وهو قبلة الكثر الا نبيا بارضا الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم  
 وهو ان اللحن سبحانه مدح نفسه وعبد على اسرته بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السما كان احق بالذكر لانه اول  
 على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شئ وايضا الحديث شعبة من القرآن  
 لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قال الله تعالى سبحن الذي اسرى بي ليلة من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى  
 الذي باركنا حوله وقعت هذه الآية في بعض النسخ والاسراء هو الا ذهاب ليلا يقال سرى بفتح السين اذا ذهب ليلا من باب ضرب  
 والاسراء متعد منه وقيل نكر ليلا للدلالة على علة الوقت والمسجد الحرام الكعبة من الحرمه بمعنى العظمة او ضد الحلال للنهي عن الصيد  
 وقطع النباتات فيه والمسجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة حوله بكثره الا نبيا ايجارهم وامواتهم  
 بالانهار والاشجار ففي ههنا بحثان البحث الاول القائلون بان المعراج منام استدلالا بما وقع في بعض الاحاديث في اول القصة  
 كنت نائما وفي اخرها فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام واجيب عن الاول بان كان نائما فليقظ جبريل وذهب به وعن الثاني اولا  
 بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد الغيبوبة عنها مشاهدة الاسرار الالهية وثانيا بان معنى استيقظت  
 اصبحت وثالثا بان استيقاظ من نوم اخر بعد الرجوع ورابعان هذا اللفظ انما وقع عن راية شريك عن انس وهي منكورة فان  
 شريك اسرى في هذا الحديث ان المعراج قبل ان يبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسرار في النوم  
 بالمسجد جمعا بين الاحاديث فان الانبياء تنام اعيانهم ولا تنام قلوبهم وكان للحكمة في تغميض عينه ان لا يشغل شئ من المحسوسات  
 عن الله سبحانه ويدفعها سرى من انه صلى بالانبياء في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بانه كان له في المعراج  
 حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم على العروج الى  
 السماء السابعة فقبل الى الجنة وقد نطقت الاحاديث بان النبي صلى الله عليه وسلم ركب البراق وهو انة فوق السما ودون البغل يضع  
 قدمه عند منتهى بصره فاتي بيت المقدس وصلى فيه كفتين ثم عرج به الى السموات فلقى على السماء الاولى ادم والثانية عيسى يحيى  
 والثالثة يوسف والرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسند الظهيرة الى البيت المعمور ثم راي سدة  
 المنتهى اذ دخل الجنة كما في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجهم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك مع تنزهه  
 عن الجلوس المكان كجعله الكعبة بينا وزعم الحكماء انه فلك الافلاك المتحرك من الشرق والمغرب وهو جسم بالغيب وقيل الى فوق  
 العرش هذا مبنى على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلا للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك الا نفي ما لا يدل عليه الدليل  
 استحسانا وقيل الى طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس راءها مكان ولا هو بل العدم الصرفة اما الامتداد الموهوم فوهم



باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية فلا يعلم الا الله سبحانه وامام اذكرة للحكماء من انحصارها في الافلاك التسعة والكواكب فانما قصدوا  
 العد الذي يضبط بالتركات العلوية ولا دليل على نفي الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم الفلك والبرج  
 ثم الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرفاعي صعدت في الفوقانيات الى سبعانة الف عرش ثقيل لي ارجح لا وصولك  
 الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بملكوتنا وامام اذكرة اصحاب السير كالمعين الموضح وغيره من عجائب ليلة  
 المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فاكثرها من الموضوعات فليك بالاعتماد على ما في كتب الحديث فانه اسراء وهو من المسجون للحرام  
 الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القران ويكفر منكرة والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحديث المشهور فلا  
 يكفر منكرة بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بعد الهزيمة اي مرضى بخبر الاحاد وياتهم منكرة واعترض عليه بانه ينافي ما  
 سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العرج من السماء الى ما فوقها واحاد هو خصوصية الجنة والعرش ثم يصحح انه  
 عليه الصلوة والسلام انما ارى ربه بغواة اي بقبلة لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احادها الرئية وهو قول عائشة  
 والمشهور عن ابن مسعود بن وابي هريرة وعن مسروق قال لعائشة هل راي محمد صلى الله عليه وسلم قال لقد تف شعري مما قلت من صدقك ان  
 محمد صلى الله عليه وسلم كذب قال فابن قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الايات قالت ذلك جبريل كان ياتي في  
 صورة الرجل واتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته الا في كراماته البخاري ومسلم ثانيا اثبات الرئية بالقلب وهو رواية عن ابن  
 عباس قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اره بعيني ولكن ابنته بقلبي مرتين عن ابن عباس قال سئل هل ابنت بك قال اية  
 بغواة وله ابن جبريل ثانيا اثبات الرئية بالعين وهي الرئية المشهورة عن ابن عباس وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم  
 للامام محمد الدين النوى هو الواجح عند اكثر العلماء رابعها التوقف وهو راي سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني على الثالث  
 لانه مؤيد بالحديث ولانه لا يدل على الرئية بالعين نص واما قول ابن عباس فلعله اجتهادى واما حديث جابر رايته ومشافهته  
 لاسك فيه ففي شروته نظره لا يغرك وقوعه في غنية الطالبين المنسوبة الى لغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزير فالنسبة  
 غير صحيحة والاحاديث الموضوعية بافراة وكرامات الا وليا الحق الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب  
 بفتحتين او بالسكون وما مصدقية اي بقدر الامكان المواظب صفة العارف اي الملازم على الطاعات حتى قيل ان الولى الكامل لا يتروك  
 المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة واصرار الصغير عن الولاية المعرض عن الهالك اي الاستغراق في اللذات الشهوات  
 اراد المباحات واما الاحتساب عن كل ما يلد ويشتهى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود وقد صح النهي عنه  
 في الاحاديث وكرامته ظهوره اخرجوا للعادة من قبله بكسر القاف وفتح الباء اي من جانبه غير مقارن نعت لامر او حال منه لدعوى  
 النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباه النبي والولى فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا  
 سواء صدق عن كافر او عن مومن فاسق وما يجب ان يعلم ان من واطب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافرا وهذا  
 امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب اضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع ليحفظ المومن ايمانه عن هذه الآفة وسمى استدراجا لانه



سبب الوصول الى النار بالتدريج وما يكون مقرونا بعبودية النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المعتزلة ولا ستاذ ابو اسحق الاسفندي  
ومن العجيب ان قبل الاستاذ ينقض دعواه لان الدعاء عند كبريتاج وهذه كرامة ولكن المحقق ان الاستاذ لا ينكر الكرامات واسأل يقول  
ما كان معجزة للنبى لا يكون كرامة للولى وقد اجمع المحققون من اهل السنة على حقيية الكرامات والدليل على حقيية الكرامات ما تواتر عن كثير  
من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيها الامام الفقيه حافظ للحديث ابو العباس جعفر بن محمد النسخي المشهور بالامام المستغفري من اعظم  
ما وراء النهر كتابا سماه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسناد مسلسلة ومن نظري كتب تاريخ الاولياء وجد بجانب بحيث  
لا يمكن انكاره ان قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره عند العقل الثاقب خصوصا الامور المشتركة وهو ظهور  
الكرامة وان كانت التفاصيل احاد في ظاهر العبارة عندنا نوع تدافع لان قوله خصوصا يدل على ان بعض التفاصيل اي بلغ التواتر و  
بطلان الانكار لكن الامور المشتركة احق بذلك وقوله ان كانت التفاصيل احاد اي دل على انه لم يتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو  
ترك قوله خصوصا وقال بحيث لا يمكن انكار الامور المشتركة لكان احسن وايضا الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة من مريم ام عيسى عليه  
السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره اصف وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز قد ما المتكلمين يشنون  
جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقر بان الحق سبحانه قادر  
على كل ممكن وانه لا غرض لفعله حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فثبت جواز الكرامة وانما يفعل ذلك لانه لا يمكن الاستدلال  
بالنصوص على الامور المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر واختار الشارح قصر المسافة فانما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل  
النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المص كلاما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولى والى تفصيل  
بعض جزئيات المستبعدة من جرم العادة جلا بالكسر والتشديد بمعنى القطع جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة  
للولى الامم متعلق بقوله يظهر من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة بيان للكرامة او نقض العادة كالتيان صاحب سليمان  
عليه السلام وهو اصف بمد الهمة وكسر الصاد بن برخيا على الاشهر قيل للحضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام قيل ملك كما  
يؤيدك بعرش بلقيس الباء متعلقة بالتيان وبلقيس بكسر الباء والقاب اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها  
سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه فاراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فاخبرها صاحب عرشها باس سليمان  
قبل ارتداد الطرف الطرف هو النظر وارتداد عبارة عن اطباق الجفن كان النظر يخرج بفتحها ويرجع بضمها وتفصيل القصة في  
القران قال يا ايها الملايكة يا بني بعرضها قبل ان ياتوني مسلمين قال هفريت من الجن انا اتيك به قيل ان تقوم من مقامك واني  
عليه لقوى امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قيل ان يرتد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو  
الأتى بالعرش وقوله انا اتيك خطاب منه للفريرت مع بعد المسافة وهي مسيرة شهرين وانكر بعض الفقهاء قطع المسافة البعيدة في  
المدة القليلة من الولى وعارضا بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كرومستد لا بهذا القصة ولكن عندنا في كونها من قطع المسافة نظر  
لان الظاهر اصف احضر العرش بتصرف باطنى لا بان يذهب ويحمله ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين بتجدد الامثال



في الاجسام ان عرشها انعم في سبب وتجدد عند سليمان عليه السلام والا فضل هو الاستدلال بما تواتر عن الاولياء كما فعله الشارح والتلويح  
 وقال الشيخ ابو عبد الله اليافعي امام مكة ان الشيخ ركن الدين ابا الفتح القرشي الملقب بالملطاني والشيخ نصير الدين سراج الدهلوي يصليان  
 في المسجد الحرام وامثالهما في توارخ المشايخ اكثر من ان يحصى وظهر الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم رضي  
الله عنها كما دخل عليها زكريا المحراب اى المسجد وسمى موضع العبادة محرابا كانه انما تحويب الشيطان وجد عند هانزا وكان ام مريم  
 امرأة صالحه فجلت بطنا ونذرت ان تجعل ولدا لها من خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملها الى خدام البيت فاخذها زكريا عليه  
 السلام وكان يبيسهم وكانت خالته مريم ونكاحه فبنى لها في المسجد مكانا رفيعا واغلق عليها الباب وكان يصعد اليها بسلم وياتها بطعامها و  
 ثيابها فيجود عندها فاكهة الصيف والشتاء وفاكهة الشتاء والصيف قال زكريا لمريم اذك هذا اى من اين قالت هو من عند الله  
 واوثر عليهما فيحتمل ان يكون ارضا لعيسى او معجزة لذكرها عليهما السلام والجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى اما الثاني  
 فلان قول زكريا اذك هذا لا يلايمه وكونه امتحانا خلاف الظاهر والمسمى على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء فرى انه كان للشيخ احمد  
 ابن خضريه الفريد يمشون على الماء ويطيرون على الهواء والطيران بفتح الياء في الهنجر كما نقل عن جعفر بن ابى طالب هو اخو علي  
 المرتضى رضي الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجرا الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم ادرى انا بفتح  
 خيبر افرح ام بقدوم جعفر او كما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الجبار الرقياء كما رواه الترمذي ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر  
 المشرك فاستشهدوا قطعت يداه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت  
 جعفر يطير في الجنة مع الملايكة رواه الترمذي ولذا يسمى الطيار في كلام الشارح نظرون الطير ان بعد الموت خارج عما نحن فيه و  
 لقمان السرخسي وغيرها وكلام الجبار والجماد مؤنث اجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجبار فكما ترى انه كان بين سليمان بالفق  
 صحابي جليل القدر حتى جازى الحديث سليمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لنال رجال من هؤلاء الشياطين  
 وايضا قال الجنة تشناق الثلثة على وعامر سليمان رضي الله عنهم رواه الترمذي واصله رام بن مزيلا بقراس خرج يطلب بين الحق  
 فتصير ثم اخذ بعض الظلمة بالرق فتناول بضعة عشر باحتي تدم المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلاماته فاسلم واشترى نفسه من  
 مالكة وروى ان عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخمسين سنة وادرك بعض اوصياء عيسى عليه السلام وادركه من  
 من كبار الصحابة والمجاهدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر علي وابى بن كعب وزيد بن ثابت وابى الدرداء وابن مسعود رضي الله  
 عنهم اجمعين رضي الله عنهما قصعة بالفتح انا معروف وبالفارسية كاسه فسحبت وسمعت تسبيحها رواه البيهقي وابو نعيم كلاهما في  
 دلائل النبوة واما كلام العجم فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من قيانوس الملك حين دعاهم  
 الى شرك فاتبعهم كلب فطردوه فتكلم وقال لا تطردوني فاني احب اولياء الله تعالى وكما ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين  
 طرف للزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقمت بين مكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او  
 الفعلية فيجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعدة جملة



هي جوابه نحو بينا انا تايم جاء زيد وبينما امشي لقيت عمر او قد ينكر في الجواب حرف المفاجات وهو اذا واذا نحو بينا انا جالس اذا جاء  
 بكر ولم ير ضة الا صمعي وقد اخطا الثبوت في الاحاديث وبين على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب  
 لان في محل الجربا ضافة حرف المفاجات والمجرور لا يعمل في ما تقدم على الجار رجل مبتدأ خبره يسوق بقرة السوق رائدن والتاء  
 للتانيث او للوحد قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا ثقيلا وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة والمنافاة مد فوعتانه كان سراكبا و  
 حاملا اذا التقت البقرة الا لتفات النظرة الى يمين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحوت اي للزراعة و  
 فيه تصريح بان الحمل على البقر ظم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وحذف احد التائين وكان هذا القول  
 تعجبا لا حقا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بالذلة سبحان الله قادر عليه والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة  
 مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني او من به وابوبكر وعمر وما هما ثم وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على  
 الكرامة نظرا وليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء ولم امر من الشرايح من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية  
 عمر وهو على المنبر بالمدينة صلى الله عليه وسلم مشرفا جيشه نصب بالرؤية بنهاوند موضع بالبحر طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه  
 اربع وثلاثون كما في الزبير وهو على اكثر من ثمانمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لا ميري جيش ياسارية هو اسم الامير الجبل الجبل  
 نصب على التحذير تحذير اعداء لقال من ورا الجبل اي ما خلفه لم يعد وهناك اي لا تخفانه ليضرب على المسلمين من حيث  
 لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه وسامع سارية عطف على رؤية كلامه مع بعد المسافة ترى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا و امر  
 عليهم سارية بن زعيم فبينما هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال ياسارية للجبل ثلث مرارة فالتقت الحاضر  
 بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه سجنون فقال على ليظن من ما قال ثم سأل عبد الرحمن بن عوف وكان يتأسس به فقال  
 رايت المشركين هم من الخوانا وياتونهم من بين ايديهم وظهورهم فاهتمهم ان يسندوا ظهورهم الى الجبل حتى يقاثلوا من جهة واحد  
 فجا برئير بعد شهر وقال حاربنا العدو وقت الصلوة الجمعة فهمزونا فسمعنا مناديا ينادي ياسارية للجبل فلحقنا بالجبل فانهمز العدو  
 وهذا المخلص ما رواه البيهقي وابو نعيم والطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قول الجبل منصوبا بتقدير التزم ونحوها وعلى ما ذكره  
 الترمذي بتقدير اتق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكثير خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية  
 واسلم ولقبه النبي صلى الله عليه وسلم سيف الله لا يجمه اذ الشدي في الجهاد زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعد السهم هو واء  
 يقتل اذا شرب اما في الساعة واما بالهل حتى بعد سنته من غير التضر به ذكره ميرى من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا  
 اليه عبد المسيح العمري اكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجا وفي يد قاصرة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشرب اذ رايت منك  
 ما اكره فاخذ خالد ذكرا سم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصاحوه ولم يجازوه وقال القاري الهروي  
 في تخرجه الكتاب واه ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم في الدلائل وكجوان النيل فخر عظيم يجرى تحت مصر من المغرب الجنوب الى المشرق  
 الشمال بكتاب عمر رضي الله عنه ورواه ما فخر عمر بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها ان النيل لا يجرى



الا بان يلقى فيه جارية بكره افضل ما يكون من الحلى والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمر بن الخطاب لا يكون في الاسلام  
 فحرف النيل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمر بن الخطاب فكتب هذا الكتاب ليلقى في النيل من عبد الله عمر  
 امير المؤمنين الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجرى من قبلك فلا تجروا ان كان الله تعالى يجريك فاسال الله الواحد القهار ان يجريك فبحرك  
 مزوقته الى يومنا وراه ابو الشيخ واختصرناه وفي سنده من لا يعرف وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استد  
 المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانهم لو جاز ظهر خوارق العادات من الاولياء لا شتهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره وهذا محال  
 لا بطلان حكمة بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة الرسول  
الذي ظهرت هذه الكرامة لواجده من امتي لا تظهر غيرها اي بتلك الكرامة انه ولي ولكن يكون وليا اولا وان يكون محققا حقا  
 حتى في ديانتهم بالكفر بمعنى الدين القوي وديانتهم مبتدأ وخبره الا قرأ بالقلب واللسان يريد ان المراد بالاقرار ههنا ليس ما يقابل  
 التصديق بل ما يعجزها بسؤال الرسول مع الطاعة له في اوامره ونواهيها حتى لو ادعى هذا الولي المظهر للخارق الاستقلال بنفسه وعدم  
 المتابعة للنبي لم يكن وليا بل كما قرأ ولم يظهر على يد ذلك اي الخارق الذي يسمي كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اي حاصل  
 للجواب ان الامر للخارق للعادة فهو هذه الغاء قليلة الوقوع في كلام البلاغاء بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله بكره ففتح اي من  
 جانب او من قبل احاد الامة وبالنسبة الى الولي كرامة اي اذا ظهر عن الولي الخلوقة عن عوي نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولي لا يدعي  
 النبوة ولا يدعي المعجزة من دعوتها ثم اشار الى فرق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبي لا يدعي علمه بكونه نبيا ومن قصد اظهار  
 خوارق العادات لان الخدعي لا يمكن بدون التصدق ومن حكمة قطعاً بموجب المعجزات اي لا بد من ان يكون حكم النبي قطعياً مفيداً لليقين  
 بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفي عبارة الشارح نوع قصوى ولعل شيئاً سقط من النسخ بخلاف الولي فان قد لا يعرف ولا يتبين بل ربما  
 اعتقد انه من شرار الناس هضم النفس وايضاً لا يلزم اظهار الخارق تصد بل نهي كبار مشائخ الطريقة عن ذلك مخافة ان يؤدي الى الاعجاب  
 اللهم الا اذا اشتدت الحاجة وايضاً ليس خبر الولي مقطوع الصدق فقد يغلط الكشف .

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الامامة وفضل النبي ذكر المحققون ان فضيلة المحدث عنها في الكلام هي كثرة الثواب اي عظم  
 الجزاء على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولداً للنبي افضل من النبي الذي ليس ابوه نبياً ولا كثرة الطاعات الظاهرة لان الثواب  
 ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد به لا يبلغ مد الصحابة ولا تصنيفهم كما في الحديث الصحيح والسري في ذلك ان اصل الخير  
 هو الاخلاص في العمل وحببة الحق سبحانه ودوام الخضوع معه هي امور باطنة ولذا قال بكر بن عبد الله المزني ما فضلكم ابو بكر بصوم وصلوة  
 ولكن بشي في قلبه انتهى فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تقم الا باخبار الشارع ولا مدخل فيها للعقل والمنطق الظاهرة فاحفظ فانه يحل كثيرا  
 من شب الشيعية بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اعلم ان المذهب عند اهل السنة ما رواه الحاكم وابن عدي وللخطيب عن ابي هريرة عن رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الابرار واخيرهم وخير اهل العمرة وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين ثم از العلماء يستعملون  
 كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التوراة فعلى هذا في







قريناً حزيناً شديد في رسول الله صلى الله عليه وسلم الفارق يومئذ رماه ابن عساكر واخصرناه وهو اول من سمي بأمير المؤمنين ثم عثمان  
 ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوج رقية بنته من عثمان وولدت له عثمان وولدت له عثمان وولدت له عثمان  
 عليه وسلم من خديجة وزعت الرافض انهما من بابية وهو باطل وسمى بنتا الرسول صلى الله عليه وسلم نورا لثرفهما اولان رسول الله  
 سماهما كريمةين فعز عائشة به فوعا اذ الله اوحى الى ان ازوج كريمة من عثمان رماه الخطيب والكرمينان العينان كقولهم من احب  
 كريمة فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقر سميتها باسم ابيها لان النور من اسمائه صلى الله عليه وسلم فانه تكلف ولما ماتت ام كلثوم  
 قال لو كان عند عائشة لزوجتها عن عصمة بن مالك فوعا روى عثمان لو كان في الثالثة لزوجته وما زوجته الا بالوحى من الله  
 رماه الطبراني بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة رماه ابن عساكر  
 ثم علي بن المرتضى الا رضاه بر كزیدن من عباد الله متعلق بالمرتضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم التشديداً  
 جمع خالص عطف على عباد الله على هذا على الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون واتباعهم والمراد اكثرهم قال  
 بعض المحققين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلى رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول  
 فمن المتأخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق وفي المواضع  
 ظنناهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما طبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى انتهى و  
 اما نحن فقد وجدنا دلائل الجاهل للجاهل من اهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكوز التوقف  
 فيه بخلاف شيء من الواجبات يريد ان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولولا نقلهم كان السكوت عنها افضل ما اولاً  
 فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا جرم بشي منها واما ثانياً فلان المسئلة اعتقادية لا عملية والاكتفاء بالظن انما يجوز في  
 العمليات لا في الاعتقادات واما ثالثاً فلان السكوت عنها لا يضر بشي من واجبات الشرع وعندى في الكل بحث اما في الاول فلا  
 ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فاما موضوعات او غير واضحة الدلالة فلا تقارض ينكشف هذا  
 بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقادات ليس علم الاطلاق  
 وذلك لاننا نجد علماء السنة سلفهم وخطفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل منطوية كتفضيل الملك على الانبياء او بالعكس ان فضل  
 الانبياء بعد نبينا آدم ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام وان افضل الصحابة الغرة البشرية ثم اهل بيته ثم احد ثم الشجرة والخلافة  
 ثلثون سنة مستدلين بخبر الواحد ان المجتهد يخطئ ويصيب خلافاً لبعضهم وكانوا الرهم المضطربة في عصمة الانبياء وقول بعضهم الايمان  
 لا يزيل ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فعلم ان عدم جواز الظن في العقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد الرسالة و  
 اذا كان الظن ناسداً لظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتباع الظن واما اذا افاد الدليل الظني مسئلة اعتقادية جاز تسليمها على  
 حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقاً ولتلا يلزم اهل كثير من الاحاديث الافراد المرئية في الاعتقادات  
 وجعل وجوهاً كعادتها كاحاديث تفصيل احوال القبر المشهور واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جداً



فلم ان فائدة الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لو سلم فنقول هذه المسئلة يد ر عليها  
 ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يعرفون عليه انما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم وهم  
 الخليفة وان مذهب هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلمة حيث اختلفوا غيره مع انه افضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول  
 فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تفضيل ضعفاء المسلمين فسادا اشد من مفسد  
 مذهب المعتزلة والجبورية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسئلة الافضلية وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد سهل  
 فصا كلامه منزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارة تروى لقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو هدي السبيل وكان  
 السلف كان اصلها للتثبية قد تستعمل في مواضع الظن وهو المراد كما نوا متوقفين في تفضيل عثمان على رضي الله عنهما اعتراض عليه بان  
 مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلا منافا بين كلامي الشرح لا بين  
 كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا افضل من عثمان في ويمكن عندى ان يجاب بان المشا واليه بقوله على هذا وجدنا السلف  
 هو تفضيل ابي بكر على علي رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يسا عدل اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة  
 هو تفضيل احدهما على الاخر حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر وعجبة الخنيتين عثمان وعلي وهو  
 الحقين بفخيتين زوج البنت ودليل توفيقهم الاكتفاء بل كالمعجزة فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسبك دليلا على الاهتمام  
 بمسئلة الافضلية انهما من علامات السنة والانصاف اصل جعل الشئ نصفه ثم اطلق على الصلح بين الخصمين بقسمه المتاع المنادى  
 فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين الخصمين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اى كثرة الجوار على اعمال الخير والبركات  
 الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فالتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اى  
 الناس افضل بعد نبينهم فقال ابو بكر وعمر بلا شك فقيل له وعثمان وعلي قال ما ادركت احدا اتدى به يفضل احدهما على  
 الاخر وكذا توقف امام الحرمين وابو البباس القلانسي وان اريد بكثرة ما بعده ذوالقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعدا فلا لان فضائل  
 على كثيرة جدا من الكمالات العلمية والجهاد والاجتهاد والطاعة والبلاغة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الحضرة السفر وتشره  
 بازده واجه سيدة النساء وابوينة الريحانين وانتساب طرق الصوفية منه وكثرة دراهم الحديث في مناقبه وظهور الخوارق عنه وشجاعة و  
 سخاوته الى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى اننا افضل من عثمان كلاما ابي بكر بن خزيمة وسفيان الثوري  
 وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة حاشا قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تقرر ان المبحوث عنه هي الافضلية بمعنى كثرة الثواب  
 وانما لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انما نجد دلائل شرعية على ان عثمان افضل احدا حديث  
 عبد الله بن عمر قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى افضل امته بعد ابي بكر ثم عمر ثم عثمان فبلغ ذلك رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الترمذي وثانيها نصوص السلف فعن علي قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفارسي  
 ثم عثمان ذوالنورين ثم انما رواه الحافظ ابوسعاد السمان كما في فصل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان في



انقل وعن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه الامة ابو بكر وعمر وعثمان ثم ابي خزيمة بن سعد وقال  
الامام النووي في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان عليه رضي الله عنهما انتهى وفي التعرف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم  
عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك انه يرجع عن التوقف الى هذا وحكم الفسطاطي عن سفيان  
الثوري انه يرجع عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان في فاحفظ هذا التحقيق بقي ههنا بحثان الاول قال بعض المحققين في كلام الشارح  
هذا شائبة من الرفض وتعبه محتى اخر وقال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبه ليس فصاقلت الاعتراف بمناقبه كن  
الايان لكن لم يكن يخفى على الشارح ان مراد اهل السنة بالافضلية اكثرية الثواب فالترديد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا  
ان فضائل عثمان في اكثر وليس بوجاهل ان فضائل علي اشهر واكثر وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج  
والظلمة من بني امية كانوا يبالغون في ذمهم وتنقيصهم فصار هذا سببا لحرص السلف على اية احاديث مناقبه ونشر فضائلهم سردا  
على اعدائهم الثاني هل يجوز لاحد ان يحب عليا اكثر من الثلثة مع الاعتقاد بالافضلية على الترتيب قال في الكروري لا بأس به  
وفي الناطقي عن ابي حنيفة قال من قال علي باحب الي من الجميع فهو جمل وغل اي فاسد وقال بعض الكبراء ان غلب على قلبك  
حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغير الاختياري ولا امر بالترحم لادب الشرع ولعل الامام الاعظم انكر على القائل  
لتصريحه بذلك وحقق بعضهم ان كان الحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لاشراخا لا تناسب اليه  
فلا بأس لكن لا ينبغي افشاء ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاحاديث وقد يقال  
فضل غيرهم على ترتيب فضل اباؤهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلافتهم اي نيايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
بجيب يجب على كافة الامة اي جميع طوائف المؤمنين من كلف اذا منع كان احاطة للجماعة تمنع خروج احداهم الا بتابع اي اتباع النائب  
وفي الكافة احتراز عن القاضي ثابته على هذا التركيب اي ترتيب الافضلية يعني الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لا ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي في ذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي ما مضى مجهول من توفاه اي  
اخذه وقبضه وقد يستعمل معلوما على ان الميت اخذ نصيبه من الجيرة وهذا التأويل محكي عن علي رضي الله عنه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة متعلق باجتماعوا السقيفة الصفة على وزن سقينة وهي الموضع المسقف الذي لا جدار له  
في جانب او اكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفم اسقف بالضم اذا جعلت له سقفا ونوسا عدا فقوم من الانصار وانما اجتمعوا  
لنصب الخليفة حفظا لدين الاسلام وخطاة اختلال النظام لقللة المؤمنين وكثرة الكافرين واستنصار ايرهم بعد المشاورة والمنازعة  
بين المهاجرين والانصار على خلافة ابي بكر في صحته الرايات في الانصار اجتمعوا في سقيفةهم يريدون ان يبايعوا سعد بن عباد  
الانصاري وكان من اشرفهم فثنى اليهم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبي صلى الله عليه وسلم الامة من قرئش وقد رضيت لكم احد  
هذين الرجلين عمر بن الخطاب و ابا عبدة بن الجراح في الجملة وكثرت الاصوات حتى قال عمر يا معشر الانصار استم تعلمون ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر يوم الناس في الصلوة فالكم توخرونه فقالوا معاذ الله ان توخروه وقال سعد بن عبادة لا ابي بكر



نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمر بن عبد الله بن بكر بن بايعه ثم المهاجرون ثم الامام نصار وتفصيل هذه القصة في الصواعق فاجمعوا على ذلك ما قيل  
 ان سعد بن عبادة لم يبايعه وخرج من المدينة وما روى انهم اذ جمعوا على بيعته ابي بكر فقتلوه باقداهم فلم يصح شئ منها وذكر بعض العلماء  
 ان الاجماع وان كان حجة على اطلاقه لكنه بعد التقييم والمشاورة اتموا العمل فاجمعوا على ذلك وبايعوا معا على من البيع وفي العرف وضع  
 اليد على اليد على قصد العهد الميثاق بعدم المخالفة على من روى عن الامام ابي بصير الشاهدين علانية لا سرا وخفية بعد توقف كان  
 منه اختلفت الروايات فيه على اقول فاحدها انه بايعه في الاول فعن ابي سعيد الخدري قال في حديث السقيفة سعد ابو بكر  
 المنبر فنظري وجوه القوم فلم ير عليا فدعا له فاجاز فقال يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ارحمت ان تفرق المسلمين فقال لا تريب يا  
 خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعه ثم اهل الحام واليهيقي وصحبه ابن جبان وانما توقف ساعة لا شغاله بفعل النبي صلى الله عليه وسلم  
 ثانيا ان بايعه بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضي الله عنها وهذا في صحيح البخاري مسلم وثالثا وهو الصحيح الجامع بين القولين انه بايعه  
 في اول الامر ثم تاخر عن صحبة حتى اعاد البيعة بعد ستة اشهر واختلف في سبب التاخر على اقول فالاول انه كان مشغولا بخدمة فاطمة في  
 فاهم لم تزل مريضة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا عليه الثاني انه كان لمريض بتاخير عن المشاورة فمن على انه قال عند  
 البيعة يا ابا بكر انما لئى انك احق بالخلافة وتعرف فضلك ولكن اخرا عن المشاورة فقال والله ما كنت فيها راعيا ولكن خفت الفتنة ثم  
 الدار قطنى والثالث انه كان مشغولا بجمع القرآن ورعى ابن داود ان ابا بكر قال اكرهت امارتي قال لا ولكن خفت ان ارتدى بردائي  
 الا الى الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف بحزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامم كفاها المهاجرون والانسار و  
 عندي انه لا تناقض بين الوجوه الاربع بل كان مجموعها سبب التاخر فاحفظها واياك والوساوس الشيطانية ولولم تكن الخلافة فتحقا لما  
 اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامة على الباطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجاب الرافض بانهم ارتدوا  
 بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر ابوذر وسلمان والمقداد وعلى رضي الله عنهم ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراء باطلا ولا  
 يخفى ان من بلغت حماقة بتكفير الصحابة اجمع فليس باهل الخطاب وذكر بعض الاكابر ان الرافض شر من اليهود والنصارى فان اليهود على  
 ان خير الامة اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والرافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال  
 الامام الرازي ثمة وادى العمل اعقل من الرافضى فانما قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فانهم لم يخشوا  
 الظلم من اصحاب سليمان عمدا على النمل والرافض يعتقدون الظلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ولنا رعدة على انما  
 نازع معاوية لان لم يكن خليفة مع خلافة علي فخار به علي حتى قتل من الطرفين الوف كثيرة واجيب بان لم يكن له شوكة زمن  
 ابي بكر وهو باطل لان بنى هاشم يومئذ في غاية الغلظ قرب عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة اتباعهم وكان ابو بكر من بني  
 تيم وهم اضعف قبيلة من الانصار لما سمع ابو جحانة ان الناس بايعوا ابنه قال ارضى بذلك بنوعبد مناف قيل نعم قال لا ارفع لما  
 وضعت ومن جهالات بعض الرافض انهم يكفرون عليا بسكوتهم عن الخصم ولا يخرج عليه على ابي بكر او على خلافة نفسه واذا  
 وصلت الاحتجاج والشهادة بعلی جاز دخول علی علی الخصم وعلی حتى المحجة لو كان فحق نص كما زعمت الشيعة فانهم قالوا نص النبي



على ان الخليفة بديع على رضي الله تعالى عنه وهذا باطل لانه لو كان كذلك لم يصح ان يكت على عن اظهار النص لان السكوت عن الحق  
 والرضا بالبطل لا يجوز واجيب بانه خاف عن شرهم وكذلك كلما سري من اتباع على للخلفاء الثلثة واعتزانه بفضلهم انما كان للثبته  
 وهذا في غاية البطلان لانه نسبة الدل الى اسد الله الغالب ولو ثبت الثبته لا ترفع الاعتماد عن اقرانهم وانما سري جعفر الصادق انه  
 قال الثبته ديني ودين اباي وانه قال ليس منا من لم يتق فانترأ ولو ثبت الثبته فالمراد بالخوف من الله سبحانه وكيف يصح الثبته وفي القرآن  
 فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد  
 مع ان القرآن ناطق في مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خيرامة يامرنا بالعرف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم ان ابا بكر لما ليس  
 الاياس ناسد من مقلوب يتس ولذا لم يقلب ياوه الفاوق قد يزعم ان كلامها لغيره لانه لم يصدر احد هما الاياس والاخر ياس  
 من حيوانه قال ابن عمر انه كان سبب موت ابي بكر وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال جسمه ينقص حتى مات ثم اراه الحاكم دعا عثمان  
 واملى عليه الاملاء خزانة كتاب عمدة لعمر بن الخطاب فسرى انه شاور جمعا من العظماء المهاجرين والانصار في عمره فقالوا ليس فينا مثله  
 فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر في اخوته في الدنيا خارجا عنها وعند اول عهدك بالاخوة داخلها  
 حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصد الكاذب اذا استخلفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا له وانى لم ال الله ورسوله  
 ودينه ونفسى واياكم خيرا فان عدل فذلك ظنى فيه وعلى به وان بدل فلكل امر وما اكتب والخير اشرت ولا اعلم الغيب سيدعلم الذين  
 ظلموا الى منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته الواردى كما في الصواعق فلما اكتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل  
 ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمره غضوبانى دين الله ولا يخاف لومة لائم وامرهم ان يباعدوا بوضع اليد على الصحيفة  
 بمن في الصحيفة فبايعوا حتى هرت بعلى فقال بايعنا بمن فيها وان كان عمره ازلت نقيض الشرطى مثل هذا الكلام اولى بالجزء فيدل  
 على انه كره مبايعة عمره قلت هذا اذا لم يكن في الكلام نكتة اخرى واما في هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا لا مر غير مستر عليه كالمرد  
 على من كان يكره عمره وكتلية ابي بكره بانه راض بما فعل وقيل تقدر الكلام وان كان عمره فبطريق الادبى على حد نعم العبد صهيب لو لم  
 يخف الله لم يصح ولا يبعد عندي ان يكون هذه الكلمة من سهو بعض الرأاة او كذبهم فان الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال لما نقل  
 ابو بكر قال يا ايها الناس انى قد عهدت عهدا افترضون به فقالوا رضينا فقال على لا رضى الا ان يكون عمره قال فانه عمره ثم اراه ابن  
 عسار وبالحجة وقع الاتفاق على خلافه ثم استشهد عمره بلفظ المجهول اى صار تهيدا وكان يصلى صلوة الفجر فصر به ابو لؤلؤة الجوى  
 غلام مغيرة بن شعبان الصحابى بخنجر وذلك لانه شكى الى عمره عن سيدة وقال قد وضع على خراجا ثقيل فلم يصدقه وقال ان كسبك لا يقصر  
 عن خراجك وكان ابو لؤلؤة حاذقا بكتيبه من الصناعات فغضب عليه حتى جرحه يوم الاربعاء فمات يوم الاحد وترك للخلافة شوى  
 بالضم المشاورة اذات مشاورة بنى سنة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضي الله عنهم  
 بان يختاروا صلحهم للخلافة ولم يقصد ان يكون كلهم خلفاء يتشاورون في الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل والجواب بان التشاور  
 يقتضى ان يكون المجموع كلهم كخليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايضا لتعارض الروايات على خلافه وعن انس قال ارسل عمره الى بطحمة



الانصاري قبل ان يموت بساعة فقال كن في خمسين من الانصار مع هؤلاء النفر اصحاب الشورى فانهم يجتمعون في بيت فتم على الباب  
 فلا تترك احد يدخل عليهم ولا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يوضوا احد هم ثم اذ ابن سعد ثم فوض الامر للتقويض سيرة نعتهم  
 فاعل التقويض الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه ليختار من شاء فاختر هو عثمان بن عفان وبايعه بعد ثلث ليال من موت عمر بن الخطاب  
 من الصحابة فبايعوه وانقادوا واخوة وصلوا مع الجمع والاعبياد مع ان لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة او نائبه فكان اجماعا  
 صرح بالاقتياد والصلوة لان الخوارج خرجوا عليه حتى قتلوه فكان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان بن  
 وذلك لان فخر البلاد الكثرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صار ما كينهم امراء واختلط بالصحابة اقوام من احداث المسلمين من  
 العرب والجم فحدثت الاهواء المختلفة وكان جليما رحيما لا يغفل للناس فاختلف نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظلمون  
 من عماله ثم بدل لهم ان حاصرا ادارة وكانت معظم عساكر المسلمين يومئذ الى الثغر فارد على والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة  
 من الصحابة ان يقا تلوم فنهاهم عثمان بن عوف وقال مالي ادعوكم الى الجنة وتدعونني الى النار الا كون اول من سل سيف على المسلمين فخرج  
 على وهو يقول اللهم تعلم اني من المذددين ودخل عليه مغيرة بن شعبة الصحابي بن فقال اخرجوا الشام فان بها اميرك معاوية بن  
 ينصرك فقال لا فانك دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي فقال يا امير المؤمنين ائذن لنا حتى ندفع هذا  
 القوم عنك بالسيف قال يا ابن اخي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامر فلاحاجة الى سفك الدماء وكان عثمان جمعا عظيما  
 فاخذ والاسلحة يريدون القتال فقال من القم سلاحهم فخرجوا وقال ربي النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان ان قاتلتهم  
 نصرت وان لم تقا تل فطرت الليلة عندنا وانا احب ان انظر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائما وامر على الحسن بن الحسين  
 ان يحفظ باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا عليه وهو يقرء القرآن والمصحف في حجره فذبحوه ظلما بين عصر الجمعة  
 ومغربها واخبر على بذلك فجاء ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فحفظنا باب داره وما لنا من علم بما وراءها وبالجملة صبر عثمان  
 على الشهادة ونهى الصحابة عن القتال فهم معذرون في ترك القتال وكان مدة الحصار اربعين وعشرين يوما هذا ملخص وايات  
 الباب والله اعلم بالصواب وترك الامر ههنا اي لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين هم الذين ارتحلوا من اوطانهم  
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة سمرقند مهاجرين لهجرهم الوطن والانصار هم اهل المدينة نصر النبي صلى الله عليه وسلم  
 باموالهم ونفوسهم على علي والتمسوا منه قبول الخلافة يريد ان كان كارها لها وهكذا كانت الصحابة في زاهد من الدنيا ومارس  
 انه قال الان رجعت الحق الى اهل الموضوع وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واو لا هم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان  
 خلافة علي لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة خالفوه وحاربوه واجيب بوجوه احدها وهو الحق ان صحته بالخلافة غير محتاجة  
 الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي الواحد منهم وقد بايع عليا الوف المهاجرين والانصار ثانيا فان  
 اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذين ليس فيهم فسق وبدعة فلا يكون البغاة من اهل هذه كلمة تشبه كلمات الرافض فان  
 المذهب عندنا ان اصحاب الجمل والصفين عدل لانهم اصابوا مقتلهم واما مقتلهم ثانيا ما ذكره الشارح بقوله وما وقع من



المخالفات والمخاربات من عائشة وطلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع وخلافه بل كان المحاربون يعلمون خلافة بل عن  
 خطا في الاجتهاد من معاوية نخصه بالذكوان حربه اشهر من حرب الباقين وللنظا هو الاستحجال في طلب تصاص عثمان وعثمان التاخير  
 يوجب جرأة العوام على الاكابرو كثيرا ما يغوت المطلوب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة  
 طلبوا من علي ان يقتص من قتل عثمان وكان القتل ممن بايع عليا واشبعه كان اشدهم طلبا لذلك عائشة وتوقف على ان يستقر امر  
 للخلافة فان البغاة كانوا جمعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرة الف والجمع بين الرايتين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فخطت عائشة  
 وخرجت الى بصرى وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة فتبعها جمع من الصحابة فكريما لها وخرج علي خلفها يطلب منها الرجوع  
 فابت حتى بلغت البصرة ففتنا النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما وقرجل عائشة وقتل حولها قوم  
 كثيرا لا يتزكون للجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي فامر محمد بن ابي بكر ان يذهب بعائشة  
 الى المدينة ثم جمع معاوية في العساکر وكان من اقارب عثمان فوقع الحرب بصفين بكمرتين وتشديد الفداء وهو موضع علوش الفراء ويسمى  
 حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحرب على مذاهب فذهب الهشامية من المعتزلة ان  
 الكل كذب ونعم المذهب هذا لولا ان اثار الاخبار بها وذهب الغرية والواقيلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن  
 عطاء لو شهد الجميع على باقية بقل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران ذهب الرافض الى ان من قاتل عليا فهو  
 كافر قال اهل السنة كان الحق مع علي وان من حارب فضطى في الاجتهاد فهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن في  
 احد منهم للاحاديث المشهورة في مدح الصحابة والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية هو ابو عبد الرحمن بن  
 ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فخر مكة وقال بعضهم اسلم قبله لكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكان  
 اخته ام حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب شراية في الحديث ومجتهدا في الفقه حليما جوادا شديدا المعرفة بقوانين السلطنة ولا  
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واقرب عثمان ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما للخلافة اليه فولد الشام اربعين  
 سنة نيابة واستقلالا ومات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عند كراء النبي صلى الله عليه وسلم وشعرة وظفرة فقال  
 كفوني في حوائج واجعلوا شعرة وظفرة في مقلتي ومناخري وفي واخلوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين  
 الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اخلافه الصحابة وادعاه كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم نص على ازاله امام بعدة علي رضي الله عنه وهو افتراء عندنا وذهب بعض اصحابنا الى انه نص على خلافة ابي بكر رضي الله عنه و  
 عن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري اشفييني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال  
 او في ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه اراه ابن عساكر وقال جمهور اهل السنة لم يستخلف احدا وعن علي قيل لئلا تستخلف  
 فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلف من اولى الحاکم وصحح الجمع انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في  
 حقيقة خلافة ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل الناس على بيعة كما حملهم ابو بكر فاعلموا المشبون الاول ونظر النفاة الى



الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافة و ايراد الامولية والاجوبية من الطرفين من كور في المطولات  
 كالمواقف والمقاصد بل تدافع هذا العلم وهذا البحث بالملفوظات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثون سنة ثم  
 بعد هاتلك بالضم والسكون بادشاهي واما سره بالكسر امير شون والفرق ان الخلافة نياية الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو  
 السلطنة اعم من ان يكون نياية عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة ثلاثون سنة ثم تصير الى الخلافة ملكا بالضم  
 عموما العن كزيرين والعضوض نعت منه اي تصير الخلافة سلطنة ظالمة تشبه الظالم بالسباع ووصف الملك بوصف مالك مجازا والحد  
 سواه احمد التومندي وابن اورد وابن جبان وصح عن سفينة فرعون الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدى  
 ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا وقد استشهد على رضي الله عنه على راس ثلثين سنة اي نهايتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا  
 تقر يب والتحقيق ان كان بعد علي نحو ستة اشهر باقية من ثلثين سنة وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند  
 تسليم الحسن للخلافة الى معاوية وذكر بعضهم ان خلافة ابي بكر سنتان وثلثة اشهر وعمره عشرين سنة وستة اشهر وعثمان اثنتا عشرة سنة  
 الاهداء ايام وعليه اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهادته انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من علي ومعاوية وهو  
 عمرو بن العاص فلفظتم فاختار عبد الرحمن بن بلعم عليا بن واختر برك بن عبد الله معاوية واختر عمرو بن بكر عمرو بن القاص وتواعدوا  
 ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن عليا وهو خارج الى صلوة الفجر فقتل واصاب برك بن عبد الله معاوية فقتله بالسيف على عجرة فاخذوا  
 فخلع معاوية لما كان جليما صبوا وانقطع انزاله ونسله ولم يصب عمرو بن بكر عمرو بن العاص لانه كان مريضاً لم يخرج الى الصلوة واستخلف  
 غيره فقتل خليفة معاوية ومن بعد ذلك لا يكون خلفا بل ملوكا وامراء لانهم بعد ثلثين وهذا اي انها الخلافة على ثلاثين سنة مشكل لان  
 اهل الحل والعقد اي المجتهدين والهل كشاردن والعقد بستن والجهتد صاحب التجويد والمنع ومن فسراهل للحل والعقد باهل مكة ومدن  
 فلم يصب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المرانية  
 وهم عشرة من نسل مروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء  
 للجمع والاعياد ويتولون باذنتهم القضاء ويعزرون في ركابهم ويخرجون عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلاثين سنة كعمرو بن عبد  
 العزيز مثالا ابن مروان بن الحكم وهو خامس للخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة  
 توفي يوم الجمعة في اواخر رجب سنة احدى مائة ولا يخفى ان اطلاق العباسية وتقييد المرانية ببعض مبني على شهر العباسية في  
 الالسة بلقب الخلافة والافعالهم كحال المرانية من صلاح بعض ونسأد بعض وكذا حال اهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على  
 السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم الحسن الى ثلاثين سنة ثم معاوية  
 نحو عشر سنة ثم يزيد ثلث سنين ونصف ثم ابنه معاوية اربعين يوما وكان رجلا صالحا ولكن عزل نفسه ومات ثم مروان بن الحكم تسعة  
 اشهر ثم ابنه عبد الملك احد وعشر سنة ثم ابنه وليد نحو عشرين سنة ثم اخوه سليمان بن عبد الملك نحو ثلث سنين ثم عمرو بن عبد العزيز  
 سنتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعا ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهران ثم يزيد



ابن الوليد خمسة أشهر ثم إبراهيم بن الوليد اربعة أشهر ثم مرة ان بن محمد بن مران بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولته المروانية ثم قام  
 العباسيون فالوليد بن عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور اثنى عشر سنة ثم  
 محمد بن عبد الله الملقب بالمهدك عشر سنين وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي موسى سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الأمين  
 ثم اخوه المأمون الفيلسفي عشرين ثم اخوه المعتصم بالله ثمانين ثم هارون الواثق بالله ستا ثم اخوه جعفر المتوكل على الله اربعة عشر ثم  
 محمد المنتصر بالله سنة أشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعاً ثم محمد المهتد بالله سنة واحدة ثم احمد المعتز  
 على الله بن المتوكل عشر سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المكتفي بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المعتضد بالله اربعاً و  
 عشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفاً ثم احمد الراضي بالله ست سنين ثم إبراهيم المتقي لله ثلثاً ثم عبد الله المستنكفي بالله سنة واربعه  
 أشهر ثم المطيع لله احد وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر بالله احد واربعين ثم القائم بالله نحو خمس واربعين ثم  
 المقنن بالله نحو عشرين ثم المنتظم بالله ثمان وعشرين ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو سنة ثم المعتضد بالله  
 ثماناً وثلاثين ثم المستنجد بالله عشراً ثم المستضي بالله اربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة  
 عشر ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستنصر بالله نحو ثلثة عشر فخرج التتار وهم كفار الترك فقتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين  
 ذكورهم واناثهم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى تمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل

والسادس الاول حسن بن علي وتمام قصص هؤلاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها  
 شئ من المخالفة ائمة الخليفة الحق وميل عن المتابعة اى اعتراضه عن متابعت النبي صلى الله عليه وسلم في الزهد كمال التقوى وقيل  
 معناه مخالفة الناس للخليفة وميلهم عن متابعته واورد عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعد هاتئ تكون وقد لا  
 تكون وهما يدل على ان الخلافة لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم  
 من قریش وراه احمد ومسلم ان قلت هذا قدح عظيم ومعاً وية لانه اول من كان ملكاً بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قدحاً قلت  
 لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة الى التي فوقها وكان الامام الغزالي بعد ما اخذ في التصوف  
 يتأسف على ما مضى من عمره والتصنيف حتى الفقه ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وفسر بعض الكبراء قوله عليه الصلوة والسلام  
 انى لا استغفر الله في اليوم اكثر من سبعين مرة بان كان ائمة الترقى وكلما كان يترقى الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذا تقرر ذلك  
 فنقول كان للخلفاء الراشدين لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش والمجد والانصاف  
 والافتقار عن مقتضيات الطباع البشرية واما معاوية فهو وان لم يرتكب منكراً لكنه توسع في المباحات ولم يكن في درجة الخلفاء الراشدين  
 فاذا رجعوا للخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحاً فيه وهما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يتلم سنتي رجل من  
 بني امية يقال ليزيد كما في الصواعق ثم لا جماع على ان نصب الامام واجب اراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة  
 فقط يدل قوله انما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبونهم في ذلك على ثلث فرق الفرقة الاولى من لم يوجب مطلقاً مستنداً



بوجه احدها ان فيه الفتن وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لا كل بعض الناس  
 بعضا ثانيها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به اجيب بان شيوع سياسته كاف وثالثها ان اهل البوادي والجمال  
 ينتظم امرهم بلا امام واجيب بالمنع بل هم كلاب وذياب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان الامامة  
 شرطها قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشرط ووقع فقد لا وجوب فلا ترك  
 "واجب الاحسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصب واجب عند سكون الفتن لا عند  
 هيجانها عصر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبايع شر ترغب فيمن ليكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت  
 الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصب مخافة ان يقع الفتن  
 فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسماعيلية فاحتجوا بان نصب لطف بالافة  
 والالطف واجب على الله سبحانه لان تركه يخل واجيب اولها بان لا يجب على الله شيئا اذ لا حاكم عليه وثانيها بان اللطف هو الامام الظاهر فان الخفي  
 خال عن فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذ هبكم من اهل الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل  
 السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام لطف يحل الامة على الخير ويزجرهم عن الشر وكل ما  
 كان كذلك فهو واجب على الله تعالى ودفع بانه لو وجب على الله تعالى لم يحل الزمان عز الامام واللازم باطل وايضا قد ثبت انه لا يجب على الله  
 تعالى شيئا والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان الامام للعهد او على ان ما سواه ليس بمذهب انه يجب على الخلق سماعا وقد ذكره الشارح  
 عليه ثلثة ادلة فقال لقوله عليه الصلوة والسلام من مات من بعدى ولم يعرف امام زمانه سواه كان في زمانه اماما ولم يعرفه او لم يكن في زمانه اماما اصلا  
 فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والليته تاكسر مصدر للنجس والجاهلية هي الخلق التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت  
 اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه والحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايفر فروعاً من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة  
 جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين فيخل نظام الدين  
 حتى قد مر على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات ولان كثيرا  
 من الواجبات الشرعية يتوقف عليه على نصب الامام وقد تقرر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه  
 الى التوقف بقوله والمُسْتَلْمُونَ لَا يَدْرُكُهُمْ مِنْ اِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيذِ احْكَامِهِمُ الْمَشْرُوعَتَى اَجْرَاهُمْ وَالْبَاءُ لِلتَّعْدِيَةِ وَانْفِاقَةُ حُدُودِهِمْ  
 اى ما فرض على فاقوم من حد الزنا والخمر والقذف وسائر تقصيرهم السد المنع والتقفو بالضم جمع تقفوا اى اطراف دار الاسلام الملائقة  
 بدار الحرب اراد بهد ما حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم التجهيز اعطاوك المسافر وما يحتاج اليه منه تجهيز البنات  
 عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكاة النصاب والعشر الخراج تؤخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وقدم المتغلبية اى الغالبين بلا  
 حق من الظلمة والغاصبين والمتكصنين اى السارقين المبالغين في السرقة وقطاع الطريقين بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق



للنهب واثامة للجنح والاعتقاد وهي من اعظم شعائر الاسلام وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق  
انزلت القطع والقبول يتحققان من الحكم ايضاً قلت قد لا يتحققا منه كما في الحدود والقصاص فلا بد فيها من الامام او نائبه وايضا الطباية مجبولة  
على التردد فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصغار بجمع صغير والصغار بجمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اي ليس لهم من الاقارب  
من يدبر امرهم وذلك لاننا لا ننفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقسمة الفنائير وذلك لان الطمعة لا ينقطع الا عن من له قهر ونحو  
ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامم وقد اطلب المصالحنا بالانساب المختصر تبينها على الاهتمام بنصب الامام وارشاد الامة الى ما  
يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز ان لا يتقارب بندي شوكة اي سياسة وغلبة في كل ناحية طرف من الارض بان يكون في بخارا امام وفي سمرقند  
امام اخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لانه اي الاكتفاء يؤدي المنازعات ومخاضات  
مفضية الا فضاء راسخين الي اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان  
نصب من يتملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اعجب منه حتى رايت في المواقف انه لا يجوز العقد لامامين في ارض متضارفة الا  
واما في ارض وسيفه بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واظن ان الجواز ارحم فان قيل فيكيف امر محمول بندي  
شوكة له الرياسة العامة اما ما كان اي موصوفا بصفات الامامة كالقرشي العاقل السائس او غير امام كالمير الذي ليس بقرشي فان  
انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك جمع ترك بالضم وهم قوم عظيم في الاقليم الشمالي من الارض من اولاد ترك بن يافت بن نوح  
عليه السلام وكانوا من اشد الكفار عدوة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء  
النهر وبغداد ونيسابن وغيرها ثم ملكوها ثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وهو من نسل الترك ملوك ما وراء النهر و  
قوم چغتاي الذين ملكوا الهند قطعوها عنها الكفر مراد الشارح الاتراك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كدفع قطاع الطرق  
والسارقين والمنغوليين لكن يحتل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشروط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا  
بها وهو المقصود الامم والعهدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة تثبت سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن  
الامام فيعصى الامم كلهم لتزكهم الواجب ويكون مبيتهم مبيتة جاهلية وهذا باطل لان الامم لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال  
لا ورد له بعد ما قرر من قبل ان المراد للخلافة الكاملة ولكن اوردته ليدكر عن جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد للخلافة الكاملة  
واما للخلافة المطلقة فلا حد لها ولو سلم فلعل دور الخلافة اي زمانها ينقضي بثلاثين دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان  
يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا ما يساعد اللغة فان الامام كل من يقتدى به  
سواء كان على طريقة محدودة او مومة لقوله تعالى وجعلناهم ائمة هيدن والناس للخليفة من يكون نائباً خلف النبي فلا بد ان يشي خلفه  
على طريقه لكن هذا الاصطلاح اي كونه الامامة اعم من الخلافة مما لم نجد للقوم من اهل السنة او من المتكلمين كلهم بل من الشيعة من يعكس  
هذا الاصطلاح ويزعم ان الخليفة اعم فان الخليفة عندهم السلطان عاذا لا كان او ظاهرا والامام احد الائمة الاثني عشر ولهذا يقولون بخلافة  
الائمة الثلاثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث والعجب مما كتب بعض الفضلاء على لهوامش يقولون اي لا يعتقدون



دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل اذ ليس بعدهم خلافة كاملة لا تقضاء ثلاثين سنة ولا ناقصة اذ لم يوجد بعدهم قرشي يكون له الرياسة العامة على بلاد الاسلام ونصب غير القرشي لا يجوز فيلزم ان تعصى الامة كلها بترك نصب الامام واجيب بانهم لم يتكوه عن اختيار بل عن اضطرار والوعيد على الترك الاختياري فلا اشكال وقد يجاب بان المراد بالامام في الحديث هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم ينبغي

ان يكون الامام ظاهرا يرجع بلفظ الجمهور اليه في المهمات فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مخفيا عن اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء عطف على الاعلاء ومن بيانية والاستيلاء الغلبة ولا منتظرا خروجه نعت

مخفيا اسم مفعول وخروجه مفعول لم يذكروا فاعله وقد يزعم انه اسم فاعل وخروجه منصوب عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد اي اصوله وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لانحلال بالحاء المهمل الزوال والمقصود الشيعة حيث قالوا امام هذا الزمان هو محمد

المهدي وهو مخفي لفساد الزمان والى تفصيله اشار بقوله لا يحكم زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم فان الشيعة اقسام منهم الزرامية قالوا الخليفة بعد علي ابنه محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم الخلفاء العباسية ومنهم الجارية قالوا الامامة بعد الحسن الحسين رضي

الله عنهما شورى في اولادها فكل من خرج بالياف منهم فهو امام ومنهم المنصوية ساق الامامة الى الامام محمد الباقر ثم الى رئيسهم ابي منصور العجلي الذي يذكره الشارح مذهب الامامية خاصة ان الامام الحق مفعول زعمت او بدل عن ما زعمت

بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رضي الله عنه لا يحصى مناقبه واولاده خمس وثلاثون والذكور منهم تسعة عشر واهل لعقب من ابناة خمس الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وابوالقاسم عمر وابوالفضل عباس واولاده من فاطمة رضي الله عنها الحسنان زينب

ام كلثوم رضي الله عنهم ثم ابنه الحسن ابو محمد الراهد الجواد الحليم صاحب الوفاة والحشمة مشي من مدينة الموكة عشرين حجة والنجاشي معه خرج من ماله مرتين انفق نصفه مال ثلاث مرات ومن اعظم مناقبه تسليم الخلافة لحفظ اللد ما مع ما كان مع من عساكر

كالحبال في الصواعق سمته زوجة بجدة بنت قيس بامر يزيد بن معاوية . . . . . ومن نسب لك المعاوذة رضي الله عنه فقد اخطأ مات سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع واربعون سنة فمعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبع سنين ثم مع ابيه

ثلاثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالمدينة بقية العمر ودفن بالبيوم وعقبه من ولد له الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن علي رضي الله عنهم وكان الحسن المثنى خمس بنين عبد الله و ابراهيم والحسن المثلث وجعفر داود رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان

الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان للحجاج استاصلم وهذا كذب محض ثم اخوة الحسين ابو عبد الله استشهد يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة ولدت ونحو سنة واثمهر واسوت السماء يومئذ وامطرت دما

واينلى الذين حاربوه باصناف من البلاد والموت القبيح وكان متولى الحرب عبيد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد في سنة الالف ومباشر القتل شهر سنان بن انس النخعي ثم ان قوما من المسلمين ارادوا الانتقام منهم فبايعوا المختار بن ابي عبيد فملكوا

الكوفة وحاربوا عبيد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفت تداخل فيه وانف في مجمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات وقتلوا عمر بن سعد وشمر القجر القتل وكذلك اكثر اصحابهم ولكن المختار اخبر



بعد ذلك بانه صاحب الرضى فخار به مصعب بن زبير بن العوام فقتله وكان للحسين اربعة ابناء على الاصغر وهما الكبر وعبد الله المستشهد  
بكر بلاء وجعفر مات صغيرا ثم ابنه علي زين العابدين هو على الاصغر التابعى المدنى صاحب الحديث الكثير والزهد الراسخ يكنى ابا محمد ابا  
الحسن ابا بكر ويلقب زين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفا من الله سبحانه اذ اتوا صافر لونه وارتعش اعضاه فسئل فقال  
الا تدرون من اقف بين يديه وكان يعلى في اليوم والليلته الف كفة ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع رأسه ثم سئل  
عنه فقال اشغلني نار الآخرة وعن جابر قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجره فجا بر بولد له ولد اسمه على اذا كان  
يوم القيمة نادى منادى ليتم سيد العارفين فيقوم ولده ثم يولد له ولد اسمه محمد فاذا ركنه يا جابر فاقرأه من السلام مراة ابن المدينى  
امه شهر بانوبت يزدجرد بن شهريار بن شيرويه بن پرويز بن هرم بن نوشيروان المشهور بالعدل جاءت في السبى حين فتحت الصحابة  
فارس وكانت وكادته لسنتين بقينا من خلافة على وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوم اكر بلاه نحو اثنين وعشرين  
سنة ولم يقاتل لانه كان مرضيا وتوفي سنة اربع وتسعين وقيل سنتين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المرانية سمع  
ودفن بالبقيع في قبر عمه الحسن وهكذا يفعل بالبقيع لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر ابنا وتسع بنات وقيل اربعاً ثم ابنه محمد الباقر  
هو ابو جعفر المدنى التابعى الفقيه العارف بالله لقب باقر لانه بقر العلم اشتهر بعرف خباياها وكانه تبقر في العلم اى توسع بلفه جابر بسلام النبي  
صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقيل ثمانى عشرة وكان عمره ثمانى وخمسين سنة كما فى تاريخ البخارى ودفن في قبر الحسن بن على و  
خلف ست بنين ثلث بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدنى العلامة الصوفى الفقيه المحدث الجاهد فى صدق المقال وامه  
ام فركة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن ابى بكر الصديق رضوان الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفى بالمدينة سنة ثمان اربعين ومائة ودفن  
فى قبر الحسن بن على رضوان الله تعالى عنهم ومنافاد انه من حزنه ام فقال خمس مرات ربنا انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم  
الخراسانى ان يختار الخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم الخلافة فى آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم واما الحسن ويلقب بالعباس  
وبالكاظم لفظ النبط وكان يجود بعد الطلوع الى الاستواء وكان يبلغه عن رجل انه بن ذية بلسانه فيبعث اليه الف دينار كان يسكن المدينة  
حتى طلبه بعض الملوك العباسية الى بغداد فمات هناك يوم الجمعة خمس ماضين من رجب سنة ثلث وثلثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة  
فى الفصول كان له سبعة وثلاثون ولدا ما بين ذكر وانثى ودفن بالمدينة السلام التى هى البغداد الغربى على الساحل الغربى من دجلة واولاده ثمان  
وخمس وعقب من اربعة عشر رجلا ثم ابنه على الرضا هو الحسن على الملقب بالرضا لانه رضى به المواقف والمخالف ولد بالمدينة يوم الخميس الحادى  
عشر من ربيع الاول سنة ثلث وخمسين ومائة وقيل غير ذلك وهذا يارض طوس ودفن فى تبة هارون الرشيد وقد عرف لخليفة تمامون الباسا  
قدك وعظى وطلبه الى خراسان وسلم اليه الخلافة وخطب باسمه زوجة احد بناته ولكنها لم يباشر الخلافة ويقم سمة تمامون بعد ذلك ولم يصلم و  
من كلامه لمحتنا كفلان من الثواب ولمسنا ضعفان من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثانى الملقب بالجواد والتقى ولا عقب للرضا لانه  
توفى سنة عشرين ومائتين وله خمس وعشرون سنة ودفن ببغداد عند جده الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه على التقي هو ابو الحسن الملقب  
بالتقى بالنون والقاف اى الطاهر ويلقب بالهادى والزكى ايفى ولد فى الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة و



توفي يوم الاثنين لثلاث ليال بقيت من جمادى الآخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكرو ويلقب بالعسكري وعسكرو بلدة بنا للخليفة المعتمد بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعسكرة واستغاث اهلها من غلماة وكانوا ثمانمائة الف فانقل الى ارض هوازو بناها بلدة حسنة واقام بها مع عسكرة ولذا سميت العسكرة واسمها الاصلى سر من اى من راها صار مسررا ثم سميت ساها ابتداء الرام ثم سافرة للتخفيف ثم ابنه الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلاثين ومائتين ثم ابنه محمد القاسم الصحيح محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تصحيف القايم بالهمزة فانه من القاب المهدي لانه يقوم بالخلافة ولعل السارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنية بحيث بل قد ذكر النهي عن التكنى بكنية ايضاً و تفصيله ان الاحاديث في هذا الباب على قسمين الاول سماها باسمي ولا تكنوا بكنيتي رواه البخاري ومسلم وبها اخذ الشافعي الثاني من يسمي باسمي فلا يتكنى بكنيتي ومن نكح بكنيتي فلا يسمي باسمي رواه الترمذي وهو قول الامام محمد بن الحنفى الثالث جاءت اشارة الى النبي صلى الله عليه وسلم قالت ابي ولدت غلاما سميت به محمد وكنيته ابا القاسم فذكر لاناك تذكر ذلك قال الذي احل اسمي حرم كنيتي وما الذي حرم كنيتي احل اسمي رواه ابن اود وبها اخذ مالك وقال هو ناسخ للنهي الرابع قال فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله ان ولد لي من بعدك ولد اسميه باسمك وكنية بكنيتك قال نعم قال علي رضي الله عنه وكانت رخصة لى رواه الترمذي مصححا وكذا كنى علي ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا الحديث ان النهي خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم ولم يرفع الا لثبته في الذل والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلي رضي الله عنه في اولاده ويدل عليه ما رواه ابن عسكرا ان طلحة قال لعلي جمعت بين الاسم والكنية وقد نهى عنه فدعا علي جماعة من الصحابة فشهدوا بان النبي صلى الله عليه وسلم رخصه لعلي وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل المنتظر بلفظ المفعول المهدي وكان اولادته وقد اختلف في السراب هو البيت الحنفي في جوف الارض وكان الخلفاء سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سر من راي الشيعة الى يومنا يجتمعون على باب هذا السراب وينادونه ويحملون الى هذا السراب نفائس اموالهم خوفا من اعدائهم وهم الخلفاء العباسية فانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسداً وخوفاً من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملا الدنيا قسماً وعدلاً كما ملئت قبل خروج جبرئيل او ظلمها ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العمر الانساني لا يجاوز مائة وعشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء ويعود الى الارض ثم يموت والخضر عليه السلام بكر الخاء وسكر الضاد او بفتح الخاء وكسر الضاد اختلف في اسمه ونسب نقيب بليان ملكان وقيل ولد ادم عليه السلام لصلبه وقيل ابن مالك اخي الياس وقيل هو ولد قريش وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معمر محبوب عن الابرار يبقى الى اخوال الدنيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين قال صدق الدين القويني الصوفي وجوده في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة قوية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارني فليس يصح كما قال البخاري والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصلحاء من ملاقاته قال الشيخ العارف علاؤ الدلة السمناني الخضر يمرض كثيرا ويلاوي نفسه ويتجدد اعضاءه في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النفق والقيام عالم باليكيميا ويتزوج ويولد له ولا يعرفه الزوجات ولا الاولاد و يدخل الاسواق ويبيع ويشترى سيما في سوق منا واكله ونومه قليل ويحب الصوت الحسن ويلحق في السماع رقص وجدان باقى مغلوبا يوما



ليلة ويواظب على توله يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بمعرفتك ابدل انتي مخلصا وذكرنا في مرام الكلام البسط منه وغيرهما  
 كادريس والياس عليهما السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله وانت خير يا زخرف الامام وعد  
 سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاقامة الحد ودفع الكفار الظالمين وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء  
 بحيث لا يوجد منه الاسم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنهم مطلقا ويظهرها على خواص لا على العوام  
 كما في حق ابياته من الحسين الشهيد اى العسكرى الذى كانوا ظاهرين على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يوهم كلمة  
 على ولا يدعون الامامة ان قلت كان للولك العباسية يورثونهم مخافة ان يدعون الامامة فلعله اختفى لذلك قلت قد انقرضت  
 العباسية منذ دهر طويل فما سبب الاختفاء وايضا دليل ثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اعاهله وقد صح النهى عن  
 سب الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اه البخارى ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر من الاسماء الالهية فهذا وجه النهى  
 قال بعضهم كانوا ينسبون للحوادث الى الدهر يذمونه فنهى لا ز الله تعمر من الحوادث فعلى الاول يكون النهى خاصا بلفظ الدهر على  
 الثانى يعر الزمان ايضا والا حط ترك الكل واختلاف الالاء اى انكار هذا بالبع او عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اى غلبتهم  
 احتياج الناس الى الامام اشد دفعا للمفاسد وانقيادهم له اسهل فان الامام يكون عادلا فعالا فان عندهم كما في قصة اجتماع الناس على  
 فريدن لدفع الضحاك الظالم وههنا الجاهات شريفة الاول اختلف اهل اللدة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحد ما ذهب  
 الامامية من انه المهدي الموعود ويدفع ما صح في الحديث من ان اسم والد المهدي عبد الله الثاني ما قيل انه لا وجود له لان الحسن  
 العسكرى لم يقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاؤ الدلنة السمرقاني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه  
 محمد بن الحسن العسكرى وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في الكابال ثم توفاه الله برحمة وريحان دفن  
 بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقام عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي امام مكة ان  
 محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهدي كما مات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مخفى انتهى الرابع مذاهب بعض اهل  
 السنة من المكاشفين من انه حي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيخ الشعراي قال مولانا المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين  
 ومائتين وهو باق الى ان يجتمع بعيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العارف للحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين  
 هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفائه الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب  
 ان اسم ابي ليس عبد الله فلعل في النقل سهو او يمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه  
 اعلم البعث الثاني تواترت الاحاديث في حث المهدى وافرها بعض العلماء بالتأليف ومخلصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم  
 وانه يملك الارض ويملؤها بالعدل بعد ما ملئت بالظلم وانه يلاقى عيسى عليه السلام وبالجملة فالتصديق بخروج واجب وما يزعم  
 انه قد مضى وانه محمد بن عبد الله المنصور ثالث الخلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن الحنفية فكله مخالف للحديث  
 وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستدل بالحدوث لامهدي الاعيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البعث الثالث اختلف







هاشم قال لآخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت به امه الى اخواله بنى عبد النجار احد قبائل الانصار وقيل جاء  
 به المطلب وهو في ثياب دنسة ثقيل له من هو فقال عبدك واستحي ان يقول هو ابن اخي ثم احسن حاله قال ابن اخي هاشم وكان جوادا كريما  
 حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمر ولقب هاشم الهشمي التزيد الناس في القبط بن عبد مناف بالفقر اسم صنم بن  
 لقصي بضم القاف وفتح الصاد وتشديد الياء تصغير قضى على نجيل من قصاص يقصوا ذابعد من باب نصر واسم زيد او جمع ولقب به لانه بعد  
 عن قوم الى بلد قضاة وهم قوم من العرب بن كلاب بجمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد وكان العرب كانوا يسمون بنحو كلب ذئب لرفع  
 العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال نسى الدماء بنا باسم السباع لانه ساء ومصدا بعض المكابلة وهو الخاصة والمخارطة فيكون كالتسمية  
 بالشجاع بن مرة بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد ويجمع قريشايوم للجمعة ويخطب ويخبرهم باسم النبي صلى الله عليه وسلم و  
 يامرهم بالتباعد ويقول يا ليتني كنت مع حين يخالف قومهم بن لوى بضم اللام وفتح الواو وتشديد الياء تصغير اللاتي بن غالب بن فهر  
 بكسر الفاء وقال الفاري المهدي الاصح ان قريشا لقبه وان لم يكن من اولاده فليس بقريشي بل كبناني بن نصر قيل اسمه قيس لقب نصر  
 بالمضارة وجهه احسن بكنانة بكسر الكاف بن خزيمه بضم الخاء وفتح الزاء وعن ابن عباس انه كان مؤمنا بن مدركة اسم فاعل سمي  
 عمر ولقب مدركة لان اباة خرج في ابله ففرت من اربن فادركها عمر فسمي مدركة وطبختها اخوة عامر فسمي طابخة بن الياس بكسر الهمزة  
 المقطوعة وتيل بفتحها موصولة من الرجاء وكان يبيع في صلبة تلبيت صلى الله عليه وسلم بالحجر وهو اول من اهدى البدن المكعبة وكان يتكلم على  
 اولاد اسمعيل انحرافهم عن دين الحق ويعظمهم حتى جرمهم الى راية وفي الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمنا بن مضر على وزن عمر من مضر  
 اذا ابيض او مضر اللبن اذا حمض وكلاهما من باب نصر وتشريف وعلم لقب به لبياض لونه اولانه كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوزخ  
 وعن ابن عباس انه كان مسلما على ملته ابراهيم ويقال انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقال نوايداه وايداه وكان حسن الصوت فطربت  
 الابل فصارت ذلك اصل الخد في العرب ابن زرار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من النزير هو القليل لانه لما ولد اي ابنه  
 في وجهه نورا فاطعم طعاما كثيرا وقال هذا كله نزر اي قليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظير من معد بفتح الميم والعين تشديد  
 الدال يروي ان نجت نصر الملك الكافر السفاك و دخل بلاد العرب يريد قتلهم فاوحى الي ارمياة احد الانبياء لذي اسرائيل ان انت  
 معدا واحمله الى الشام وتول امره فانه يخرج من ولده خاتم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب واليه ينتهي النسب ومن  
 جاوزة حتى انتهى الى ادم فقد اخطا عند المحققين وقال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما انتسب الى  
 عدنان ولم يتجاوزة وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اي اولاد عباس عم النبي  
 صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم تصحيحا لخلافتهم فانهم كانوا خلفا دهر اطويلا من بنى هاشم لان العباس وايا طالب والد علي رضي  
 الله عنه كان يجب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلا فالشيعنة ابنا عبد المطلب بن هاشم  
 وابوبكر قريشي لانه ابن ابي قحافة بالضم اسم يوم فتح مكة ولم يكن من المهاجرين من اسلم ابواة ونسوه وبناته الا ابوبكر رضي الله تعالى عنه  
 عثمان عطف بيان لابي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى ولا يشترط في الامم ان يكون مفضوفا



اي معصوما عن الذنوب خلا للشيعه ومطلوبهم عز ذلك ابطال خلافة كل من عد الاثني عشر راعين اذ العصمة لا تعرف الا من حجة  
الشارع والشارع اخبر بعصمة الاثني عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا قد وجدوا خلفاء الثلثة ذنوب احدها ان ابا بكر منع  
الارث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوتها بالكتاب ثانياً انه منع عنها قربة فدك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها  
على رضي الله عنه وجوابها انه عمل بما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشري الانبياء لا نوث ما تركناه صدقة ولا يجوز للحكم بلا تمام  
نصاب الشهادة يقال ولذالم يغير على رضي الله عنه هذا الحكم في خلافة ثالثهما النبي صلى الله عليه وسلم ولي عمر رضي الله عنه الصدقة ثم عزله  
ثم ابوبكر رضي الله عنه نصب للخلافة واجيب باننا نسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء المعول ولعل العزل كان لامر اخر لا عدم الاهلية  
رابعا ان الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصب النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته الو الشام وقال لعز الله من تخلف عنه وجعل للثلاثة  
فيهم الاعلى اجيب بمنع صحته خامسها ان ابا بكر قطع يارسارق واحرق فجارة السلي بالنار هو يقول اناسلم والتعذيب بها كبيرة  
اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلالد والاحراق من الاجتهاد تهديدا وكان فجارة من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد قتل  
مالك بن نويرة وهو مسلم طعنا في زوجته ولذلك تزوجها من ليلته فنزل ابوبكر قصاصا حيا اجيب بان قتل المرأة وشبهة العقد  
تسقط الحد على ان صحة هذا العقد من المجتهدات وقيل كانت مطلقة مالك سابعها ان ابا بكر رضي الله عنه امر باحراق بيت علي  
رضي الله عنه وفيه فاطمة والحسنان رضي الله عنهم لتاخرا عن البيعة قلنا كذب محض ثامنها ان عمر رضي الله عنه منع للمخس عن اهل  
البيت قلنا لم يصح ولو سلم فجهتد فيه فلعل وجدهم اغنياء وقال ابو حنيفة لا حظ لاغنيائهم من الخمس تاسعها انه نهى عن متعة النساء بعد  
ثبوتها بالقران والسنن قلنا صح عن علي وغيره من الصحابة انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها انه نهى متعة الحج قلنا اجتهاد الحادي عشر  
انه خرق كتاب فاطمة حين ندم ابوبكر رضي الله عنه على منع ذلك وكتب لها كتابا وادانه ضربها حتى اسقطت الولد ماتت قلنا بهتان  
عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنه ولي اقراره الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يوثق اقراره ببيت مال المسلمين  
قلنا كان الايثار من مال نفسه فان تموله مشهور الرابع عشر انه حرم الخمر لنفسه مع ان الماء والخيش حق المسلمين اجمع اجيب بان كان  
لانعام الصدقة وقد سبق اليه الشحان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات واحرق مصحفه وضرب  
عمار بن ياسر حتى اصابه فتق ونفى ابا ذر الغفاري الى الريزة قلنا لا نسلم قصة ابن مسعود والاحراق كان لاجتماع الصحابة على مصحف  
واحد لنفي الخلاف وعمار وابودر اغلظا عليه فادبها ولل امام ذلك اذا اراد المصلحة ولذلك قتل علي في حروب الجمل وصفين من  
الصحابة جعفر بن الزبير السادس عشر انه اسقط القوم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل المهديان ملك الهموز بعد ما اسلم قلنا  
انه ظن عبدا لله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتل اجتهاديا فلا قصاص فهذه نبذة من الباب و  
بالجملة فالكثير ما ذكره من مثالب الصحابة في موضوع وما صرح منها فمن الخطأ الاجتهادي والمجتهدي ما جئ في خطائنا لا ما خرد ولو سلم وقوع  
الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغيبة من اعظم الذنوب سيما في الصحابة  
رضي الله عنهم اجمعين لما مر من الدليل على امامة ابي بكر ثم مع عدم القطع بعصمة يزيد ان امامة ابي بكر صحيحة قطعاً بالاجماع فلو



كانت العصمة شرطاً لكان عصمة معلومة قطعاً لكن لا قطعاً بها فالعصمة ليست بشرط ان قلت هذه الحجّة كالمصادرة على المطلوب  
لازم ارادوا بهذا الاشرط ابطال خلافة ابي بكر قلت ليس مقصودهم مقصود ابي ابطال خلافة فقط بل ابطال خلافة كل  
من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة قاضية على كل من الطرفين فهو كما يدل على صحة خلافة ابي بكر يدل على اشرط العصمة  
فلا يحتاج معقول وايضاً الاشرط هو المحتاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها من مثبت واما عدم الاشرط فيكفي فيه عدم  
دليل الاشرط ازلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول والا لزم نفي اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث العقلية  
واما في العمليات فليس الامر كذلك بعد استقراء الأدلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم  
يجله الشراة او انقرض حامله وذلك لان الظن كاف في العمليات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المزالق وملخص انهم ذكروا  
للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب في العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق  
فيه الذنب فيكون مساوياً للذنب بالضرورة تانياً ملكة نفسانية تمنع عن المعاصي واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب  
المواقف وغيره ان التعريف الاول مبني على اصول الاشاعرة من استناد المحكمات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة ويدل عليه قوله  
عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصم الله شراة البخاري والثاني مبني على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات  
انتهى ملخص كلامهم وعندى ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد  
فتكون سبباً عادياً لعدم خلق الذنب فيه وبالجملة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنباً الجواز ان يكون الشخص  
خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصد عنه الذنب بحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذ عرفت هذا ظهر لك انه يجب على التعريف  
الثاني ان يقر ابو بكر غير معصوم ولا يجب ذلك على التعريف الاول لان ذلك حكم عليه بكونه مذنباً وهذه كلمة سبب العباد بالله منها  
بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح لئلا يلزم اثبات الذنب وهكذا الحال حيث يجرى البحث بين  
اهل السنة والشيعة في عصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق ليحفظك عن الحيرة والخبط من الخبط في هذا الباب ما وقع لعلماء السنن من  
المنازعات وتحرير المكاتبات في عبارة الصواعق حيث ذكروا اعتراض الشيعة بان الزهراء رضي الله تعالى عنها ادعت فدك وثمها لها  
اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة بان انهم العصمة فتحيروا بعض علماء السنن قال ابي ذنب صد  
عنهم حتى قيل بنفي العصمة عنهم وحفي على المتخير ان العصمة المنفية انما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صد رذنب ايضاً من الخبط  
في هذا الباب ما ذكره بعض المحققين نظراً الى التعريف الاول ان ابا بكر رضي الله عنه مذنب لا يرم صرحوا بان غير معصوم وغير المعصوم  
مذنب ويدل عليه احراق نجاة بالنار وقطع يسار السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائمين بان غير  
معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر الحد الاوسط و  
بعبارة اخرى نقول ان اريد نفي العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح و  
ان اريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى وليت شعري كيف يتصدى امثال هؤلاء للتصنيف وايضاً من الخبط في هذا المقام ما قيل



انه كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمته كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكنه راعى الادب وفيه نظرا لشارح  
 ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يجوز منه نفي العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفائنا والله اعلم احتج المخالف  
 وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لابراهيم قال انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهد الظلمين سال  
 ابراهيم ان يكون من ذريته ائمة فقال لا ينال عهد الامامة الظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصدور الذنب منه وهذا بناء على  
 التعريف بعدم الخلق فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع اى منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية منسقة للعدالة  
 مع عدم التوبة والا صلاحي اى تداركها بالعمل الصالح غير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب  
 عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبنى على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب اما اذا  
 فسرنا العصمة بالملكية كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون يرتكب الذنب لجواز ان  
 لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظا عن الذنب واعلم ان لهم في الجواب عن الآية وجوها اخر احد ها ان المراد  
 بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيا ان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو اخص من العاصي ثالثا ان المراد بالعهد  
 عهد النبوة لا الامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه اخر الاول ان الامام ينصب الى الامم والنبي نلو عصى لوجب نصب امام  
 اخر له يهيم ويتسلل واجيب بان فائدة غير محصورة في ذلك كما مر في كلام المصنف ثانيا القياس على النبي لانه خليفة واجيب بالفرق  
 العظيم ثالثا انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولى  
 الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اى ما هيته ان لا يخلف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختار  
 الشارح في شرح المقاصد التعريف بالملكية وليس هذا تناقضا لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخيال الى زاهية  
 العصمة هي الملكية واما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها وهذا من جملة الخبط في هذا المقام لان كون عدم الخلق حدا للعصمة مشهور ويدل عليه  
 قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هي اى العصمة لطف من الله تعالى يجعل اى العبد على فعل الخير ويبره عن الشر مع  
 بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء على بقاء الاختيار وهذا تكمل للتعريف ولا ابتلاء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم القدرة على  
 الذنب ينافى التكليف باجتنابه هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المال ذكره تائيدا  
 لبقاء القدرة ولهذا اى لا اشتراط بقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا تزيل المحنة اى الامتحان وهذا ظهر من قول من قال هم بعض الشيعة  
 انها اى العصمة خاصية في نفس الشخص اى شرحه اوفى بدني تمنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب بمنتهى الصغر تكليفه  
 بتزك الذنب ولما كان متباا عليه اى كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محالا ينافى التكليف والثواب عند ان هذا الذنب  
 الزامى على الشيعة فانهم يذهب المعتزلة في الحسن القوم العقليين واما على هذا فنحن نجعل التكليف الثواب اذ لا يقوم من الله سبحانه  
 شئ ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلا للشيعة وغرضهم ابطال خلافة من عدل ائمة الا شئ عشر زاعمين ان الافضلية لا تقم  
 الا بالنص ولا نص في غيرهم واستدلوا على الاشتراط بازامامة المفضل تسمية عقلا والقبير لا يصد عن الله سبحانه وبان العلم لو اختلف على



الصبيان من ليس اعلمهم عن ذلك سفها ودفعا ظاهر من كلام الشارح لا المأوى في التفضيل بل المفضول الاقل علما وعلماء كما نعرف  
 بمصالح الامامة ومفاسدها واقدار على القيام بمواجبه لان اعظم مدد السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة  
 العبادة والمواجب جمع موجب بالفقر اى ما يوجب للخلافة من العدل وحفظ الثغور وغيرها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر  
 وابتعد من اثاره الفتنه كونه ذات شوكه عظيمه والا تثاره برايجحتن ولهذا اى لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع  
 ان بعضهم وهو عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتجاج تحقيقى ولم يقصد به الزام الشيعة فلا يريد ان فعل عمر  
 رضي الله تعالى عنه لا يريد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز  
 هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الافراد وانما كان غير جائزا لما يلزم وذلك من امتثال احكام متضادة على  
 تقدير تخالفها في امر بان يامر احد هما به وينهى الاخر عنه واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن يصح ان عمر رضي  
 الله عنه اراد ان يتشاوروا ويختاروا احداهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير ايضا ويشترط ان يكون من اهل الولاية او التصرف  
 في الامور اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغاً ثم ذكر الادل على اللفظ والتشراذما جعله الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اقتباس من  
 القران والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا يحرم على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذممة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام  
 يجب ان يكون فارغا لتدبير المصالح مستحقرا في اعيان الناس والامام ينبغي ان يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه او قتلته  
 عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي سراة البخارى اجيب بانها لغة محمولة على  
 الفرض والتقدير والنساء ناقصات عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال ما حاصله ان شاة  
 نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلا وتمكث اياما لا تنصلي ولا تصوم فذلك من نقصان دينها وفي استندال الشارح به  
 خفاء لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابي بكره الثقفي قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم  
 بنت كسر قال لن يفلح قوم ولوا عليهم امره سراة البخارى وايضا هي مأمومة بالستر وترك الخروج الى مجامع الرجال وايضا قد جمع الامامة  
 على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبي والمجنون قاصر ان عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور اى عامة الخلق واصل  
 الكتيب العظيم من الرمل قيل اراد بالمجنون العتوة هو الذي في عقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فلا حاجة الى  
 نفيه عند ان الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقر لا يصلح بل يجوز ان ينصب غيره من الحمقى محتجبا  
 ابن الملك فالمنفى غير مستدل سائسا اى مالم لا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته بفتح الراء وتشديد الياء الفكر القوى و  
 معونة تباسه في قلوب الناس وشوكته اى قرة القاهرة من العساكر والياف واصل الشوكة خارذرت قاذرا بعلمه باحكام الشرع على  
 فصل الخصومات وشرط الجمهور ان يكون بالغاد رجة الاجتهاد في الاحكام الاعتقادية والفرعية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه  
 كان في العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير من تفاهه كان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعم من الكبريت الاحمر وعلم الصالح ولا يخفى ان  
 الطبع راغبة المتابعة الصالحا فيكون الصلاح من اسباب القدوة وعدله وكفايته اى اصابة الراى في المعاملات وفي التهذيب هو شرط



عند الجمهور وشجاعة شرط الاكتر لان الركن الاعظم والسلطنة للحرب ولم يشترط بعضهم لانه لا يلزم ان يباشروا الامام للحرب بنفسه بل يكفي نصب  
الشيعة ان لها على تنفيذ الاحكام كحد الزنا والسرقة والقتل على كل خيس وشريف وحفظ حد ودراة الاسلام من الكفار هذا اقل  
ما ينبغي والا فالغزمية فخر دار الحرب وانصاف المظلوم من الظالم اذا اخلال هذه الامور محل بالفرض من نصب الامام ومن راي في نفسه  
الجزءها لم يجز ان ينصب نفسه وههنا اجابات شريفة البحث الاول ملخص الكلام في شرط الامامة عند المشاعرة انها تسعة فمما للويرة والذكور  
والعقل والبلوغ والعدل وهي بلا تفاق بين الفرق كلام ومنها القرشية ونفاها للخوارج ومنها الشجاعة والاجتهاد في المسائل التدبير المصيب و  
هذه الثلاثة شرطها جمهور المشاعرة ونفاها بعضهم مستدلا بانها لا توجد مجتمعة في شخص الا نادرا جدا وفي النابسين الموصوفين بها كفاية البحث  
الثاني ذكر المحققون انه اذا لم يوجد الامام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها بالضرورة وهل يجب قيل لا والمختار عند  
الوجوب حفظ الشرع ودفع المضار هل يجب طاعة كما يجب طاعة الامام لم ارفيه كلاما والظاهر الوجوب حفظ للنظام والله اعلم البحث الثالث  
شرط الشيعة شرط كثيرا منها الهاثمية والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور المعجزة على يده والعلم بجميع المسائل واخرج  
ابوجعفر القمي بسند الامام علي بن موسى الرضا قال يكون الامام اسخى الناس واشجع الناس واعلم الناس ويولد ممتحنا ويرى من خلف كما يرى  
من اماما اذا تولد وقع على راحته انفاصق بالشهادتين ولا يحتمل وينام عينه ولا ينام قلبه ويكون عنده ذوالفقار ومصحف فاطمة رضي الله تعالى عنها  
وصحيفة فيها اسماء من ابيهم الى يوم القيمة ولا يرى له بول وغائط ولا يجاب له كل دعاء انتهى مختصرا وزعم الشيخ محمد الحافظي البخاري في فصل الخطاب  
ان القمي هذا هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب من صحيحه وهذا هو عظيم من هذا الشرح بل هو شيعي كاذب يرى في باب الامامة منكرات و  
هذا ما يجب حفظه البحث الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطرق الاول نص الشارع وهذا باجماع من الفرق وهل وقع نص في ملتنا على خلافة  
احد قال الشيعة لعلي رضي الله عنه وقال بعض اهل السنة لا يكره رضي الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد صح ليهدي  
عيسى عليه السلام الطريق الثاني نص الامام السابق وهذا باجماع اهل السنة الطريق الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة  
وبعض الشيعة الزيدية يتخلوا فالاكثر الشيعة مستدلين بوجوه احدها ان الامامة نياية الرسول فلا تثبت الا بقوله ثانيا ان اهل الحل والعقد لا  
يجوز لهم التصرف في الخلافة فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف واجيب عنهما بان البيعة مظهره لكونه خليفة الرسول اى علاقة الاله على ان  
الشارع نصبه لا مثبتة للخلافة ونقض الثاني بالشاهد اذ يجب اتباع قوله مع انه لا تصرف له في الشؤون عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي  
ولا يعقد بالبيعة فكيف التصرف الحكيم العظيم اجيب باننا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة فبق خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند جم الامام اما  
عند فقد يعجز بل يجب اتمام الاحكام الشرع رابعها ان البيعة تستلزم المعاسد والفتن لان اهل كل اقليم يبايعون اماما فيقع النزاع اجيب بان  
ضر الترتك اكثر خاصها از العصمة والعلم بجميع المسائل شرطوا اهل البيعة لا يعرفونها اجيب بانها ليس بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعا وهن  
امر مبطن اجيب بان الظن كان في احكام الشرع ولذا نبى عن التمسس سابعها ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يهمل المسائل غير المهمة كاداب الخلق فكيف  
يهمل هذا الامر العظيم وبعد تعيينه للخليفة لا اختيارا لاهل البيعة ثامنها قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتزكوا الامم بلا خلفاء نقص اجيب عنهما بان  
تفويضه النصب للامة كان في عدم الاهمال وفي الاحمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم بقوله عليه الصلوة والسلام ما رآه المسلمون



حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من كلام ابن مسعود على المختار الثاني واشرف اجماع الامة كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انما اجمع الامة على الامة تصح بالبيعة ول هذا اجماع على ان حكم الله تعالى كذا لك الطريق الرابع ان يستوى رجل موصوف بصفات الامة على البلاد ويدعو الناس الى بيعة وياي بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا بانفاذ الاشاعة والزيدية والجبالية وذلك لحصول المنافع المطلبية من نصب الامام خلافا لكثر الشيعة القائلين بان الامة الانص الجبالت الماصر لا حظ في البيعة الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الل والعقد وذلك لان عمر عقد الامة كابي بكر رضي الله عنهما وكذلك عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنهما وجب الصحابة رضي الله عنهم ذلك فبايعوهما على الامة بعد ذلك وقال بعض الاشاعة يجب ان يكون بيعة الافراد بخصرت جم غير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع الجبالت السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا واقطار متباعدا فقبيل خلاف فقبل يتركان واما ان كانا في ارض لا تنعها عزال الموقر واوقعت البيعة معا ولم يعلم التقدم والتاخر بطلت البيعتان واستونقت كذا في شرح المواقب ولا ينزل الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله تعالى والجوارى الظلم على عباد الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الامة والامراء الذين كانوا الامة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف يتفادون لهم ويقبضون للجمع والاعيان اياهم او ر عليه ان الاقياد كان اضطرارا قلنا ثبت الاقياد سر او علانية وعن ياد العدي التابعي قال كنت مع ابي بكر فمحت منبر ابن عامر وهو مخضب عليه ثياب رفاق قلت انظر الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال ابوبكرة اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطانا لله في الارض اهان الله في الآخرة وحيروا لا يرون الخروج عليهم اى لا يعتقدون جوازها بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قوة القلوب ومن عقود القلب التي هي السنة المجمع عليها ان يعتقد ان الامة في قرين الى يوم القيمة وان لا يخرج علو الامة بالسيف ويصير على جرم كذا السنة ورسول العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله التستري اى الناس خير قال السلطان قيل كذا نرى انه شر الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين وباركهم فيغفر له جميع ذنوبه قال الخشبات السوم المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقضون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال اذا كان صالحا فهو القطب الذي يدير عليه الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان فلم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله عليه وسلم اى يكون عليكم امر اى يفسد وما يصلح الله بهم اكثر انتمى مختصرا وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من امير شيئا فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان قيد شيريات ميتة جاهلية رواه البخاري ومسلم والاحاديث في الصبر على جرمه ونزله مخالفت كثيرة ولو اجمع بها الشارح لكان اول وسقط الواو بعض النسخ علت لفعل السلف ولكن اثباتها احسن عطفها على قوله لانه قد ظهر الفسق لا العصمة ليست بشرط ابتداء لانه يجب نصب غير المعصوم بقا اولى اى بقا غير المعصوم على الخلافة اولى بالجواز من نصب ذلك لانه لا ضرورة في النصب اما عزله فيحتاج الى اضطراب وثبته وثبته نظرا لا العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة مشروطة واما بمعصومة الاجناب فليست بشرط ابتداء ولا انتهاك لكن عدمه لا يستلزم وجود الفسق وههنا بحث من الاشكالات القوية وهو ان الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج على يزيد مع ان صغوية رضي الله عنه نصبه وبايعه الصحابة فواجب بان وجوب طاعة هذا الشقي على بضعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا



الجواب ليس على فانون الشرع لما سمعت من انفقاد الامامة ببيعة رجل واحد من اهل الخلل والعقد ثم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جازرا وعند  
 في الجواب وجوه احدها ما حكى انه لم يخرج للخلافة بل ليستوطن الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانياها ان اجتهاده حكم بان خلافة غيره  
 صحيحة لان الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم للخلافة الى معاوية بشرط ان لا يجعلها في اولاده ويكون الامير بعد شوري في المسلمين ان قلت فلم  
 خالف معاوية في قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايع الناس حتى  
 الصحابة في قلت شري ان بيعتهم دفعت جبرا ولو سلم فكانت متفرعة على التسليم فاذا نسد الاصل نسد الفرع ولذا صرح عن اهل المدينة انهم خلعوا  
 بيعة ابي عزة وقد كان فيهم الصحابة وعظاء التابعين ان قلت صح مني عبد الله بن عمر بن الخطاب عن الخضر بن علي بن زيد وخلعوا فعلن ان قال  
 لما خلع اهل المدينة يزيد بن معاوية اجمع ابن عمر بن الخطاب وولده وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل غادر لواء يوم  
 القيمة وانا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله واني لا اعلم غدا الا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له  
 القتال واني لا اعلم احدا منكم خلعه الا كانت الفيصل بيني وبينه رواه البخاري وسلم قلت حكم مجتهد يلزم مجتهد الخوازمي قلت لو جاز الخروج على  
 يزيد من المجتهدين فما وجه التشريع على قاتليه قلت لم يتقدموا في ذلك مجتهد بل فعلوه بهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من هب  
 للحريم وحلل لذري الشام خلاف وجه التكريم وايضا قال الحسين رضي الله عنه احموني الي يزيد لا يبايع فابوا الا قتله ثالثا قلعه وجد  
 ما يدل على كفره وقد تقررت ان منع الخروج انما هو اذ لم يبلغ نسي الامام الكفر في روى من شعر يزيد قوله -

شعر  
 وشمة كرم برحها قعر ونها      ومطلعها الساقى ومغربها نسي  
 فان حرمت يوما على دين احمد      فخذها على دين المسيح بن مريم  
 وقوله يوم حمل اليه راس الحسين رضي الله عنه

لعبت هاشم بالملك فلا      جرجاء ولا وحى نزل  
 لست من حذف ان لم انتقم      من بنى احمد ما كان فعل

والعهد على الرأفة ورابعها ان جواز الخروج على الفاسق من المجتهدين فلعل اجتهاده اقتضى ذلك خامسها لعل يزيد كان حين نصب  
 فاسقا فلم يصح نصب اصلا كما هو مذ هب قوم وانما نصب معاوية في ظنا بصلاحة كما شري عنه انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه الا  
 فجعل موته وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن  
 سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبى نسبة الى الجد وام الشافعي هي ام الحسن  
 بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم تولد الشافعي سنة مائة وخمسين وهجرت وفات الامام  
 الاعظم وقيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشرين واثني الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم  
 المدينة ولازم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم رحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطن وصنف في اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفي  
 فرعه ما يزيد على مائة والامام احمد من ثلاثه وكان يقول الشافعي كالشمس قال لم اعرف الناسخ والمنسوخ حتى جالست الشافعي



مات يوم الجمعة سحر رجب سنة اربع وثمانين وقبة بقراية مصر مشهور بتبرك به از الامام يعزل بالفسق والنجس وان لم يعزله احد وكذا  
 كل امر من الامراء والمحتسبين وقاض ندي نفذ عند تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاسق مذهب الاول انه لا  
 يعزل ولا يجزى عزله وهو المذهب الثاني انه لا يعزل بنفسه ولكن يجزى عزله هو لبعض الخليفة قال الامام الصابوني في البداية لوارثك  
 الامام كبيرة يستحق العزل عندنا ويعزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ويمكن حمل كلام المعص على هذا المذهب ولكن  
 المتبادر من قول الشارح ولا يرون الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب  
 الخروج ان فحس فسقه وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة واصل المسئلة ان الفاسق  
 ليس من اهل الولاية اى التصرف عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه اى لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرحم نفسه حيث يجب  
 عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا  
 يجزى امامة الفاسق ولذا كان العدالة عند شرط الاولوية لا شرط الجواز وابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي تولد سنة  
 ثمانين وتوفى سنة مائة وخمسين واختلف في انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفي كشف المنازل لقائمة من الصحابة  
 انس بن مالك وعبد الله بن حارث وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى ووائل بن اسقع ومثقل بن يسار رضي الله عنهم  
 وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يخص من اقبله في العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال الامام الشافعي الناس كلهم  
 عمال ابى حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراي الشافعي انه راي في مكاشفات بحر ينشعب منها اها سر  
 فسأل عنه فقيل هو بحر الشريعة والانهار مذهب واعظنا مذهب ابى حنيفة واما ما اشتهر من انه صاحب الرواي لا الحديث  
 كالشافعي فافتراء بل هو اشتد اتباعا للحديث من الشافعي كما ينظر من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي  
 جمعوا الاحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا والا فاحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسائيد  
 المعاجيم ولعل الله سبحانه يوفقنا لجمعها وقد يروى في مناقب سراج امتى ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذم وذم الشافعي  
 والمسطور في كتب الشافعية لعل هذه رواية عن الشافعي والروايات توجد عن المجتهدين من اهل مذهب مختلفة اما اختلا  
 اجتهادهم اولوهم الشراة ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذهب ان القاضي يعزل بالفسق بخلاف الامام و  
 الفرق ان في انزاله اى الامام ووجوب نصب غيره اشارة القننة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم ان الروايات  
 المشهورة عن الامام الاعظم والفقيه تسمى ظاهرة الرواية وقد صنفت فيها المتون المشهورة كالمبسوط والجامع الصغير والكبير والزيادات و  
 السير وكنز الدقائق ووقاية الرايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنفت فيها كتاب نوادر ابن سامة ونوادر ابن رستم عز العلماء الثلاثة  
 هم الامام الاعظم وصاحبه القاضي ابويوسف يعقوب احد حفاظ الحديث حتى قال احفظ عشرين الف حديث فسخروا الامام محمد  
 ابن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلة زهاء ثلثمائة وسبعين مجلدا وكان الشافعي يمدح عليه يطيب ويقول بكننا محمد  
 على قد عقولنا ولو كنا على تد عقلم لم نعرفه وكان ذكي العقل ولذا قل رجوع في المسائل وراى بعض اجبار اليه في كتابه الجامع الكبير



فاسلم نسل عن ذلك فقال لو ادعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادقاً مقابلاً لشك انه لا يجوز قضاء الفاسق والرؤية المشهورة للجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ما ضل به من التقليد هو جعل القلادة في العنق اى جعل القضاء في عنق ابتداءً ويصح قضاؤه ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينزل بالفسق لان المقلد اسم فاعل اى الذى نصب القاضى وهو الامام او نائبه اعتمد عدالت فلم يرض بقضائه بدونهما بدن العدالة وفي فتاوى قاضى خان هو الامام فخر الدين احد عظماء الخفية المجتهدين انهم اجمعوا على انه اى القاضى اذا ارتشى اخذ الرشوة لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى اى فى الحكم الذى اخذ الرشوة عليه واما فى غير ذلك من الاحكام فينفذ على الصحيح واذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة بان اعطى الناس الرشوة حتى ينصب قاضياً لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وانما ذكر مسائل القضاء طرّاً للباب ولا يها اخت الامامة .

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى العقائد المقررة قال المصنف وَيُجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ الْبَرِّ يَفْتَحُ الْبَاءَ مِنْ يَعْلُ بِالطَّاعَاتِ وَيَجْتَنِبُ الْكِبْرِيَّةَ وَالْأَصْرَارَ عَلَى الصَّغِيرَةِ وَالْفَاجِرُ ضِدُّهُ وَفِيهِ خِلَافٌ لِلشَّيْعَةِ فَانَّهُمْ يَشْتَرُطُونَ الْعَصْمَةَ فِي إِمَامَةِ الصَّلَاةِ كَمَا يَشْتَرُطُونَهَا فِي إِمَامَةِ الْخِلَافَةِ وَلِذَا يُؤَخَّرُونَ الصَّلَاةَ حَتَّى يَصِلُونَهَا فِي أَحْوَالِ الْوَقْتِ فَرَأَى انْتِظَارَ الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ وَبَعْضُهُمْ يَجْعَلُ الْمَغْرِبَ مَعَ الْعِشَاءِ لِذَلِكَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَاةً خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَرَوَى الْمُهْدِيُّونَ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِالْفِظَائِ مَخْتَلِفَةً فَمِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَجَاهِدُوا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَرَأَى الْبَيْهَقِيُّ وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَلْفَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَأَلَ الطَّبْرَانِيُّ بِسَدِّ شَدِيدٍ الضَّعْفَ وَذَكَرَ السَّخَاوِيُّ طَرِيقَ هَذَا الْحَدِيثِ وَاهِيَّةٌ كَلِمَاتُهَا كَمَا صَرَّحَ بِهِ غَيْرُ أَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَأَصَحُّهَا حَدِيثُ مَكْحُولٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيهِ انْقِطَاعٌ لِأَنَّ مَكْحُولًا يَدَّكُ ابَا هُرَيْرَةَ فِيهِ انْتِهَى وَقَالَ الْجَدُّ اللَّغْوِيُّ لَمْ يَصِحَّ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثٌ وَلَا نَ عُلَمَاءُ الْإِمَامَةِ كَانُوا يَصِلُونَ خَلْفَ الْفَاسِقِ بِفَتْحَيْنِ جَمْعُ فَاسِقٍ وَأَهْلُ الْهَرَجِ أَيْ مَنْ يَتَّبِعُ فِي الْأَعْتِقَادِ مَا يَهْوَاهُ نَفْسُهُ وَلَا يَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ وَالْبِدْعَ بِكسْرِ فَفَتَحَ جَمْعُ بَدْعَةٍ وَهِيَ كُلُّ مَا حَدَّثَ فِي الدِّينِ عَلَى خِلَافِ السُّنَّةِ وَهِيَ الْمَعْتَزَلَةُ وَالشَّيْعَةُ وَالْخَوَارِجُ وَالْجَبَرِيَّةُ وَاشْتَاهَرَهُمْ مِنْ غَيْرِنِكْبَرِيٍّ أَيْ مِنْ غَيْرِ انْكَارِ أَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ نَصَارَ ذَلِكَ أَجْمَاعًا فَلَا يَصِحُّ مَخَالَفَةُ الْمُبْتَدِعَةِ بَعْدَ انْقِطَاعِهَا وَمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ السُّلَفِ كَلَامَ أَبِي حَنِيفَةَ مَنْ الْمَنْعُ مِنَ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُولٌ عَلَى الْكِرَاهَةِ إِذْ كَلَامٌ فِي كِرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ أَزْجَلْتُ كَيْفَ الْكِرَاهَةِ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ قُلْتُ لَوْ صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ لِبَيَانِ الْجَوَازِ وَهَذَا لَا يَنَالُ الْكِرَاهَةَ كَمَا شَرَّحَ الطَّلَاقُ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَبْغَضَ الْحَالِلَ إِلَى الطَّلَاقِ سَأَلَ ابْنَ أَوْدٍ هَذَا أَيْ جَوَازَ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاجِرِ إِذَا لَمْ يُؤَدِّ الْفُسُقَ وَالْبِدْعَةَ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ أَمَا إِذَا دَرَى أَيْ بَلَغَ حَدَّ الْكُفْرِ كَمَا فِي الشَّيْعَةِ الْقَائِلِينَ بِالْوَهِيَّةِ عَلَى رَضَى اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُنْكَرِينَ لِخِلَافَةِ الشَّيْخِينَ عَلَى الصَّحِيحِ فَلَا كَلَامَ فِي سَدِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ ثُمَّ لَعَطَفَ الْكَلَامَ عَلَى الْكَلَامِ وَمَعْنَى التَّرَاخِي تَأَخَّرَ تَبْتِئَةً الْمَعْطُوفُ عَنْ تَبْتِئَةِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ الْمَعْتَزَلَةُ وَإِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مَوْصُونَ كَثَرَهُمْ بِجَوَازِ الصَّلَاةِ خَلْفَ لِمَا انْ شَرَّطَ الْإِمَامَةَ عِنْدَهُمْ عَدَمَ الْكُفْرِ



سواء كان مؤمناً وكان بين المنزليين لا وجود للإيمان بمعنى التصديق والاقرار والأعمال جميعاً وأما وجوب الإيمان بمعنى التصديق والاقرار فشرط  
عندهم ايضاً ومن جهالاتهم عدم تجويز الصلوة خلف اهل السنة بناء على تكفيرهم ويصلي بلفظ المجهول أي صلوة المنازاة على الكل برز وفاجر  
اذامات الفاجر على الإيمان بحسب الظاهر للإجماع فان السلف لم يزالوا يصلون على الفاسق ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا الصلوة  
أي لا تتركوا من النوع وهو الترك وزعم النجاة ان ماضي هذا الباب لا يستعمل العرب على مزومات من اهل القبلة لم يجد القاري الهروي لهذا  
الحديث تخريجاً من لفظ وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا على من قال لا اله الا الله سراة الطبراني بسند ضعيف جداً  
وقد تقدم حديث أبي هريرة في رفع صلوة على كل بر وفاجر رواه البيهقي وانت تعرف ضعف الحديث فمدار المسئلة على الإجماع فان  
تقبل امثال هذه المسائل من سبب الصلوة خلف الفاجر وجوب الصلوة عليه انما هي من فروع الفقه لان موضوعها العمل فلا وجه  
لايرادها في اصول الكلام الاضافة كسجدة الأركاء وازرار اللعنة الاعتقاد حقيقة ذلك واجب اي يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف  
الفاجر وجوب الصلوة عليه وهذا من الأصول لان الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من اصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك اي يجب  
عليه انه يلزم على هذا ان يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لان الاعتقاد بحقيقتها واجب اذ يجب الاعتقاد بان الصلوة فرضية والمحرّم  
والسواك سنة وان كل ما ادى اليه اي المجهد فالعمل به واجب قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات  
والأفعال وهو بحث خلق افعال العباد الى قوله والاصلح ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر واحوال البعث و  
الثواب والعقاب والنبوة والامامة والتحقيق ان بحث الامامة من الفرع اذ حاصله وجوب نصب الامام على العباد وهذا من الأحكام  
المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروايف في مسائلها اقوال فاسدة يتفرع عليها ابطال الشرع جعلها العلماء من اصول الكلام على قانون  
اهل الاسلام حال او نعت والقانون لفظ سر ياني بمعنى القاعدة والاصل وطريق السنة والجماعة وقد اشار الشارح في ضمن الكلام التعريف  
علم الكلام للحق واحترز بالتمسك الاول عن الفلسفة الالهية وبالنازع عن كلام المعتزلة والرافض واشباههم حاول اي قصد وهو جزاء لما  
التنبيه على نبت اي قليل من المسائل التي بها يتميز اهل السنة من غيرهم وفيها اشارة الى ان تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين في  
حرمة نكاح المتعة وحرمة اديار الزوجات خلافاً للشيعة في الكل ما خالف فيه بيان لنبتا والمسائل المعتزلة نحو المعدوم ليس بشيء او  
الشيعة كالمسح على الخفين او الفلاسفة كاشتراط الساعة او الملاحدة كحل النصوص على ظواهرها بلا تاويل او غيرهم من اهل البدع  
والهوايا الكرامية القائلين بان الولي قد يفضل النبي سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه كما لمسح او غيرها من الجزئيات المتعلقة  
بالعقائد كشهادة الجنة للعشرة المبشرة رضي الله تعالى عنهم ويكف بلفظ المجهول عن ذكر الصحابة تركه لا يخبر كفاً منعه فكف اي امتنع  
فهو لازم ومتعد فعلى اللزوم يكون المرفوع هو الجائر المجرور وعلى المتعدى محذوفاً اي اللسان والصحابة جمع صاحب هو من صحب النبي  
صلى الله عليه وآله ولو ساعة من الايمان ومات مؤمناً وفيه اجابات الاول زعم قوم انه لا بد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب  
لا صحابي الا من اقام سنة او غزاة غزوة واستدل الجمهور او لا بان الصحبة تعم القليل والكثير يقال صحبة ساعة وثانياً بان الوفا صحابة بالإجماع  
كحريز بن عبد الله مع قلة مكثهم عند النبي الثاني مزومات مرتداً بطل صحبة وحديثه كريمة بن امية بن خلف القرشي تنصر في خلافة عمر



رضي الله عنه واخرج احمد في المسند حديثه ولعله لم يعرف سرته اولم يجعلها قادمة في الرزية الثالث من ارتداد ومات مؤمنا اختلف فيه  
وينسب افراد الامم اعظم انه ليس بصحابي والى الشافعي انه صحابي نعم سر ائمة مقبولة ولذا اخذت الائمة حديث اشعث بن قيس  
الرابع اختلف فيمن اراه بعد الموت قبل الدفن كابي ذؤيب الشاعر فقبل صحابي لان حيوة صلى الله عليه وسلم صحيحة وقيل لا فان  
هذه الحيوة لا يتعلق بها الاحكام النبوية كالشهاد للحامس اختلف فيمن اراه قبل الوحي مؤمنا كزيد بن عمرو بن نفيل مؤمن الفترة  
والصحيح انه ليس صحابيا وكذلك من اراه مصدا تابا نه سبعت كجبراء الراهب على ما اختاره العسقلاني اما عند الصحابة فقال  
الحافظ ابو ذرعة الرازي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف اربعة عشر الفا من الصحابة رضي الله عنهم لما ورجع من  
الاحاديث الصحيحة والحسنة في مناقبهم قال النبي صلى الله عليه واله وسلم طوبى لمن راني وامن بي وطوبى لمن راني ولمن  
راني من راني طوبى لهم وحسن ما يراه الطبراني وقال لا يمس النار مسلما راني او راني من راني سراه الترمذي وقال خير القرين  
قرني سراه الحاكم وامثاله كثيرة بل قد وثر الثناء عليهم في القرآن كقوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم  
توبهم ركا سجد وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ووجوب الكف عن الطعن فيهم عطف على المناقب  
يبعد ان يطف علم ما وثر كقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابي السب دشنام كرن فلوان احدكم انفق مثل احد بضمتين اسم  
جبل ذهب ما بلغ صد احد منهم بالضم والتشديد بع الصايح بالاجماع كذا في النهاية وهو رطل وثلاث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل  
العراق باختلاف الكايل والموازن في البلاد وقيل ما يملئ الكفين من الرجل المعتدل اذا مدتها ولذا يسمى مددا ولا يصفى النصف  
مكيال صغير والضمير لا حدم ويجوز ان يراد نصف المد فانه جاء النصف النصف بمعنى والمعنى ان علم القليل افضل عند الله من العمل الكثير  
من غيرهم لشرف العجة والحديث سراه البخاري وسلم وابن اود والترمذي عن ابي سعيد مسلم وابن ماجه عن ابي هريرة عن كقوله عليه الصلوة  
والسلام اكرموا اصحابي الا اكرم كرامى اثن فانهم خياركم جمع خير الحديث عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم  
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يلهم الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستخلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره محبوبه الجنة فليعلم الجماعة  
فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين ابعدا لا يخالون رجل باهرة فان الشيطان ثالثهم ومن سرته حسنة وسأوته سيئة فهو مؤمن سراه  
النسائي وكقوله عليه الصلوة والسلام الله انصب على التحذير في اصحابي اي اتقوا الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا جمع غرض وهو ما  
ينصب للرعي اليه بالفارسية نشانه اي لا تجعلوهم محل سب وطعن من بعدى فمن احبهم نجبي احبهم ماض معلوم والضمير المرفوع الى من  
والباء للسببية او الملازمة اي بسبب حب اياي احب اصحابي وقد يزعم انه مضارع التكلم والمنصوب الى من ومن انقضواهم فيبغضواهم و  
المعنى على السببية ان احبهم ناش عن حبي وبنقضهم ناش عن بغضى وعلى الملازمة ان احبهم ملازم حبي وبنقضهم ملازم لبغضى ومن اذا هم  
بمد العزة من الايلاء فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله نبوتك بكسر الشين اي يقرب ان ياخذة اي يعذبه الله سبحانه  
والحديث سراه الترمذي عن عبد الله بن معقل بلفظ الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي ولعل الشارح كتبه كذلك فزعم النسائي ان  
التكرار من السهو وارجع بعض العله على هذه الاحاديث اشكالا وهذا ان الخطاب اما الى المؤمنين او الى الكفار وكلاهما مشكل اما الاول فلا يتم اصحاب



فلا معنى لقوله مداحهم وقوله فانهم خياركم واما الثاني فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختيار اول بوجه واحد هان للخطاب للحاضر  
 في الزهن من محي بعدة ثانياها للخطاب لمن كان في عصبة ولم يصحبه بعدة فخطابهم على لسان الرسل ثالثها للخطاب للاطفال ثم مؤمنون  
 مع انهم ليسوا بصحابة على قول رابعها ان المخاطب من لم يطل صحبة اولم يفرغ غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة او الغزوة  
 ولحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابى سعيد الخدري قال كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن  
 عوف وشيئ فبسه خالد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا احدا من اصحابي فان احداكم لو انفق مثل احد ذهباً ما ادرك مد  
 احداكم ولا نصيفه ثم لا مسلم انقلت كان المطلوب هو الكف عن الصحابة كلهم لا من كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذه الاحاديث  
 ان علت الحكم هي الصحبة وان كان من طالت صحبة احق واليق بالحكم والاحاديث في هذا الباب كثيرة ففي الحديث من سب اصحابي فعليه  
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رواه الطبراني وقال ان ثمر امتي اجر وهم على اصحابي رواه ابن عدي وقال اذا رايتم الذين يسبوا اصحابي  
 فقولوا لعنة الله على ثمركم رواه الخطيب وقال لعنة الله من سب اصحابي رواه الطبراني فهذا الاحاديث تعم الصحابة كلهم ثم مناقب كل من

ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكار الصحابة كعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم كلهم اجمعين احاديث صحيحة  
 وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحيح ما يصح بالحسن باصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصواعق  
 وغيره ولذا كره بعضها تبركا قال النبي صلى الله عليه وسلم ابوبكر خير الناس الا ان يكون نبى رواه الطبراني وقال حبان بن موسى وشكره واجب على امتي رواه  
 ابن عساکر وقال ابوبكر وعمر منى بمنزلة السمع والبصر من الرأس رواه ابو نعيم وقال لو كان بعد نبى لكان عمر بن الخطاب رواه الحاكم وقال عثمان  
 بن ابي شيبة رواه ابى يعلى وقال انما يشبه عثمان بابينا ابراهيم رواه ابن عدي وقال النظر الى وجه علي بمادة رواه الحاكم وقال  
 علي منى بمنزلة راسي من بدني رواه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذي وقال فضل عائشة على النساء كفضل  
 التريد على الطعان رواه البخاري وقال طلحة والزبير جاراى في الجنة رواه الترمذي وما وقع بينهم اى بين الصحابة من المحاربات كحرب الجمل و  
 حرب الصفين والمنازعات كمنازعة عباس وعلي رضي الله عنهما في ارض بنى النضير في خلافة عمر رضي الله عنه فله محامل اى مواضع حمل  
 ذنا ويلات والمحمل انهم كانوا يطلبون للحق ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم والمخطئ في الاجتهاد غير ما خذ بل ما جرد  
 هكذا جرت عادة السلف الصالحين مجمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة وهما ملائمة الرضا به انواهم نزاع فاطمة رضي الله عنها  
 مع ابى بكر رضي الله عنه والصحيح انها طلبت ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال  
 لا نزلت ولا نزلت ما تركنا صدقة ولم يتفرد بروايته بل صدقة في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف  
 وامهات المؤمنين وايضا ادعت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب فدك منها فسألها البينة فلم يتم نصاب الشهر فافعل ابوبكر رضي الله  
 عنه موافق لقواعد الشرع ولذلك لم يغيره على رضي الله عنه في خلافة وصح من عظماء اهل البيت الاعتراف بان ما فعله ابوبكر رضي الله عنه  
 حق وان ابوبكر وقف على باب فاطمة حتى رضيت وامام يروى من ابوبكر ان يوطئها حقها فتمنع عشر وان عمر ضربها حتى اسقطت الولد  
 وماتت فمن اكا ذيب الرضا فيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية تكفر كقذف عائشة رضي الله عنها اى نسبتها الى الزنا



اما هذا الله تعالى كما يقول الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل في عصمتها ثمانى عشر آية في اول سورة النور والا فبدعت وفسق وقد اختلف  
 الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضي الله عنهم وارضاهم فافق بعضهم بان سباب الشيخين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بان  
 يقتل للكفر فيقبل توبته وبعضهم بان لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفي سب غيرهما القديب على حسب اى القاضى وبالجملة لم

ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه جمع حزب بالكسر هو الجماعة لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام  
 عطف تفسير وهو امير المؤمنين على رضي الله عنه وهو لا يوجب اللعن لا يخفى الا شارح قصروا في حق هذا الصحابي حيث اکتفى بعدم جواز  
 اللعن واقول قد صرح علماء الحديث بان معاوية رضي الله عنه من كبار الصحابة ونجباءهم ومجتهد بهم ولو سلم انه من صفارهم فلا شك  
 فانه دخل في عموم الاحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضي الله عنهم بل قد روي بمخوض احاديث كقوله عليه الصلوة  
 والسلام اللهم اجعله هاديا ومهديا واهد به سراه الترمذي وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية للحساب الكتاب فانه العذاب  
 ثم اذ احمد ما قيل من انه لم يثبت في فضل حديث فحمل نظروا كان السلف بغضبون من سب وطعن وقيل لابن عباس ان معاوية  
 صلى التوراة واحدة قال دعه فانه فقيه صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح البخارى وسب جل عند خليفة الراشد عمر بن عبد العزيز  
 بخلة وقال اخيرا امير المؤمنين يزيد فجلده وقيل للامام الجليل عبد الله بن المبارك معاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما قال  
 غبار فرس معاوية اذ اغرام رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر قال القاضى عياض المالكى في الشفاء قال مالك من شتم  
 احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ابا بكر او عمر او عثمان او معاوية او عمرو بن العاص فان قال كانوا على كفر وضلال قتل ان  
 شتمهم بغير هذا من مشائمة الناس نكل نكالا شديدا انتهى وقد الفنا في هذا الباب رسالة وسمينها التاهية عن ذم معاوية وانما اختلفوا  
 في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامم بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا في جامع الاصول وما يحكى ان  
 النبي صلى الله عليه واله وسلم ابصر معاوية يحمل فقال اهل الجنة يحمل النار فموضوع وكذا ما ذكره الشيعة انه راها فقال هما في النار ذلك لانه ولد  
 في او اخر خلافة عثمان رضي الله عنه ثم انه قد روي عن اوصاف منكرة من الفسق والفجور واشد المنكرات ما جرى على اهل البيت رضي الله  
 عنهم حتى ذكر في الخلاصة كتاب معتد في الفقهاء للنفى وغيره كاحياء العلوم للقرالى انما لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجارة بن يوسف هذا ترقى  
 من الظالم الاكظم والحجاج من بنى ثقيف اهل الطائف وامة فارغة بن همام كانت تحت الحارث بن كلثة طيب العرب قد حل عليهم صبا  
 وهي تحلل الاسنان فطلقها فقالت ما الذنب قال انا اكلت صبا حافان حريصة وازنخلت من طعام الباردة فقالت فخللت  
 من شطايا السواله ثم تزوجها يوسف فولدت للحجاج لادبر له ولا يرجون حيوته فظهر الشيطان نشق دبره وسقاه الدم فعاش فاستعمل عبد  
 ابن همران ملك بنى امية على العراق والحجاز فظلم ظلما شديدا وقتل الوف كثيرة من اهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين في الزهاد والصالحين  
 وكان يحسنه عذابا بالجملة استوفى من الحر والبرد ولذات فيه خلان لا يحصون وطلب سعيد بن جبيرة التابعي الجليل من مسافة بعيدة و  
 امر يقتله فاستقبل القبلة وقال انى وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفه عن القبلة قال  
 ايما تولوا فتم وجه الله قال اطرحه على الارض منكوسا قال منها خلقكم وفيها نعيدكم فقتل دعاه عليه سعيد عند قتله يستطع قتل احد بعده



ولم يعيش الا خمسة عشر يوماً وكان اذا نام استيقظ فرغاً وقال اخذني سعيد بن مسروق عن عبد العزيز قال رايت في المنام جيفة معلقة فقلت ما انت قال انا للجحار قدمت على الله فوجدت شديداً العقاب فقتلني بكل قتلته فادها انا موقوف بين يدي الله فانظر ما ينتظر الموحدين وعز اشعث الخوافي قال ايت للجحار بحال سيئة فسألته فقال ما قتلت احدا الا قتلتني بما قتلت ثم قال ثم امرني بالنازلة ثم قال ارجو ما يرجوا هل كاله الا الله ذكرهما البيهقي في شفاء الصدر لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهي عن لعن المصلين قال القاري الهروي وورد هذا المعنى في عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذي يصلي الى الكعبة وجعل هذا من علامات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها ولان الصلوة اعظم شعائر الايمان وفي الحديث من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكمل بحجتنا فذلك المسلم الذي في قوله الله وذم من رسول الله الجحاري وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادراً للوقوع جداً فلما ان يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيحتمل انه علم موته على الكفر فهنا وجه اخر اصح واوجب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهداً لن تخلفني فانما انا بشر فاني المومنين اذيتهم او شتمتهم او لعنتهم او جلدتهم فاجعلها له صلوة وزكوة وقربة يقر بها اليك يوم القيمة ثم اراه مسلم فلعله على المؤمن رحمة عليه وطهارة واجزله فلا حاجة فيه لغيره على جوار اللعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس مما يقصد معناه بل هو ما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يدك ولكن لما كان ظاهرة طرفاً عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحدث وصنف كتاباً سماه الرد على المنعصب العنيد الماثر عن ذم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستدلاً بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضي ابو يعلى مستدلاً بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة ظموا اخاه الله تعالى المشانق وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشاً الى مدينة حتى قتلوا اهلها وظهر اظلم عظيمها وتسمى هذه الوقعة وقعة الخيرة لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر قول لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه بحجة لان الامر بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والامر بالقتل ليس رضاً به والا لكان كل امر بالمعصية كافراً وانفقوا على جوار اللعن على من قتل او امر به او اجازة ورضى به اما من قتل فلقوله تعالى من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامر فلا شرية القاتل في الاثم واما من اجازة ورضى فلان الرضا بالمعصية كفر وايضاً قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان قاتله الامر والراضي به مؤذي ظالم وعندنا فيه بحجة لانه ان اراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير صالحة الا فيمن رضى ومات عليه بلا توبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من حرط الفتاد وان ازيد اللعن بالوصف العام بالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جواز اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما استحققه وللحق ان رضاً يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه استبشاره اي سروره بذلك واهانت اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وان كان نفاصيلاً احاداً وانكر ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم يثبت هذا اصلاً ولا يجوز ان يقال امر بقتله او رضى به لانه لا يجوز نسبة مؤمن الى كبيرة او كفر من غير تحقيق بل الذي تولى قتاله هو امير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد علم مسافة شهراً ورجعاً فلا يمكن ان ياتي امره في ذلك الزمن القليل سوى ان يزيد انكر



على ابن زياد وقال زرعت لي العداوة في قلب كل بر وفاجر وقال رحمتك الله يا حسين رضي الله عنه لقد قتلنا رجلا لم يعرف حق الرحم  
 فحنن لا نتوقف في شأنه اى في غير فعله بل نجزم بانه تبير الفعل اولا نتوقف في شأن اللعن بل نجزم بجوارحه بل نتوقف في ايمانه اى في  
 موته على الايمان بنا على ان كفره بالرضاء والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظرا للرضاء والاستبشار انما يكون  
 كفرا اذا كان بالمعصية من حيث هي معصية واما للعداوة الدنيوية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه اى جنسه  
 الذين حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان السارح بنى كلامه على جواز لعن الفاسق وان لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف  
 التحقيق واعلم انه كثيرا ما اختلف في هذا المقام والذي حققه المحققون هو ان اللعن ثلثة اقسام احدها اللعن بالوصف العام الوارد في  
 الشرح نحو لعن الله على الكفار اليهم وهذا جائز حتى انه قد صح في بعض الصغائر لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله الواشيات المستوثقات  
 رواه الشيخان وقوله عليه السلام لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال رواه البخاري بل في بعض المكروهات  
 ايقم لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له رواه احمد ثانيا في اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر باخبار الشارع  
 كفرعون وابي جهل وابليس وهو جائز ثالثا على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجوز سوا ذلك حيا او ميتا وكان يجب الظاهر مؤمنا او  
 كافرا الجواز ان يوق الله سبحانه الكافر للاسلام وعن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرم احد اللهم العن اباسفيان  
 اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن امية فنزلت ليرك من الامور شئ او يتوب عليهم او يعذبهم  
 فانهم ظالمون فتب عليهم كلام رواه البخاري وكان هذا اللعن قبل ان ينزل النهي عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم ان السارح  
 نهى عن اللعن وشدد عليه نفى الحديث لا يكون المؤمن لعنا رواه الترمذي وقال لا تلقوا لعنة الله رواه ابو داود وقال من لعن شيئا  
 ليس له باهل رجعت اللعنة عليه رواه الترمذي ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص المعين على الكفر فوجب الاقتصار عليهما  
 وبقي القسم الثالث فنظروا اولا سيما اذا كان الشخص مؤمنا يجب الظاهر لقوله عليه الصلوة والسلام بسباب المسلم فسوق رواه البخاري  
 قوله عليه الصلوة والسلام لعن المؤمن يقتله رواه مسلم ولا سيما اذا مات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الاموات فانهم قد افضوا الى  
 ما قد صولوا رواه البخاري وبهذا ظهر ان استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح وان معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجوز  
 لعن كل شخص يفعل فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بان من نهى عن لعن يزيد فهو من  
 الخوارج نعم تبير افعال مشهورة وحب اهل البيت واجب لكن النهي عن لعن ليس للمقصود في جبهتهم بل لقواعد الشرع والله تعالى اعلم و  
 تشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر في الجنة  
 وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة  
 وقد راحوا بهم وسعيد بن زيد في الجنة احد السابقين والا سلام بارشاد ابى بكر رضي الله عنه وابوعبيدة بن الجراح في الجنة احد قد فاء  
 الصحابة واشدهم زهدا عن الدنيا واسماها النبي صلى الله عليه وسلم امين هذه الامة كما في الصحيحين وهو كراهة من قرئش والحديث  
 رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف وابن ماجه عن سعيد بن زيد وكذا تشهد بالجنة لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم



من خد يجتري رضي الله عنها وكانت اكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة اشهر والحسن والحسين رضي الله عنهما لما ورد  
في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على انها افضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من  
النساء رضي الله عنهن وقال بعضهم عائشة افضل لقول علي الصلوة والسلام افضل لعائشة على النساء كفضل الشريد على الطعام مرارة الشيطان  
وذهب بعضهم الى المسألة وبعضهم الى التوقف وان الحسن والحسين سيلا شباب اهل الجنة بالفقر والتخفيف جمع شباب وهو اسم لسر  
الفتاة ايض والخلفاء الاربعة كهول فلا يفيد التفضيل عليهم وهذا حديث حديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان هذا ملك لم ينزل  
الارض قط قبل هذا الليلة استاذن رب ان يلم علي ويبيث في بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة  
مرارة الترمذي وفي كلام الشافعي عن علي من زعم ان البشارة خاصة بالعترة ومن نظر في الاحاديث وجد كثيرا من الاشخاص المبيثين كحديث  
وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وام سليم الانصاري وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي  
وثابت بن قيس بن شماس وصهيب رضي الله عنهم واهل الباعث على اشهر العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم في حديث واحد او لقصو الشيعة  
عن معرفة حقهم وسائر الصحابة ناي بقيتهم او جميعهم لا يذكرون الا بخير ولو روي عنهم امر موسوسا كعاقبة وعمر بن العاص مغيرة بن  
شعبة ولسر بن اوطاة وبلال امويهم على اجتهادهم بل الا فضل السكوت عن ذكرها حفظ الدين عن الوسواس فان انكار علي واحد منهم  
ثلاثة في الايمان ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صح البشارة بالجنة لاصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة  
وثلاثة عشر ولا صحاب بيعة الرضوان وهم الف واربعمائة بل جاء البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل في قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق  
من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء في الحديث لا يمر النار مسلما  
مرارة الترمذي ولا تشهد بالجنة والنار الا احد بيئته حتى ان صبيا من الانصار توفي فقالت عائشة رضي الله عنها من عصا في الجنة فانكر عليها  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في صحيح مسلم بل تشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار وتروي اي تعتقد المشعر على  
الخفين في الحضر بفتحين الوطن لخصم الشخص عند اهل السقر لانما السحر وان كان زيادة على الكتاب لان ما في القرآن هو  
غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز باجماع الاصوليين كوجوب الحج في تحليل المطلقة ثلثا بحديث  
العيلة مع ان المذكور في القرآن حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل جرى الامام الشافعي الزيادة بخبر الواحد ايضا ولذا  
قال بان قراءة الفاتحة فرضية في الصلوة لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بقراءة الكتاب مع ان الحق سبحانه قال فاقروا ما تيسر من  
القرآن وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم تروي بالنصب الجرد كلاهما صحيح وقد عرف  
بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجرد على مسح الخف والنصب على غسل الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة  
انكروا المسح على الخفين او جوب المسح على الرجلين عملا بقراءة الجرد وانكار القراءة بالنصب اعلان الواو بمعنى وهو باطل للاحاديث الصحيحة في اسباغ  
غسل الرجلين وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح بن هاني قال اتيت عائشة اسالها عن المسح على الخفين  
فقالت عليك يا بن ابي طالب فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم



ثلاثة ايام ولياليهم للمسافر ويوما وليلة للمقيم رواه مسام والنسائي وابن ماجه وهذا الحديث ظهر ان ما روى عن علي رضي الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضي الله عنه هكذا في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكره بالهاء وهو صحابي من تقيف اسمه نفع بن حارث او مسروح ولما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائف امر ان ينادى بان كل عبد نزل من الحصن فهو حر فنزل ابو بكره من الجدار على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الجمل لاخراج الدلو من البير فكناه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكره وصحفه الناس بحذف التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي عليه السلام في حديث ابي بكر رضي الله عنهما ويجاب بان الحديث الفعلي اقوى من القولي وهذا السؤال والجواب معرانهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السؤال فلان امثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة واما الجواب فلانا لا نسلم ان الاول فعلى ثم لا نسلم الترجيح بل الامر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان رخص فعل ماض معلوم من الترخيص وفي كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضي وفي بعضها انه قال رخص بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل وكلاهما للتصحيح لما في ثلاثة ايام ولياليهم للمقيم

يوماً وليلة اذا تظهر قال بعض المحققين ذكر صيغة التكلف المبالغة للإشارة الى ان المراد الطهارة الكاملة فليس خفي ان يمسح عليهما في محل النصب على ان مفعول رخص والحديث رواه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اصح نفر من الصحابة يرون المسح على الخفين يختم ان يكون من الرأى بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرأية وكتب بنو واحدة من تصرف النسخ اولان اهل الخطيكتون في مثله بنو واحدة ويرجح ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمسح على الخفين ولهذا اي لكثرة رواة حديث المسح وقيل الضمير ارجع الى القول للحسن وهو تقصير بلا قاصر مع انه خبر الواحد فلا يزد به على الكتاب قال ابو حنيفة سيد الفقهاء ما قلت بالمسح حتى جاني فيه مثل ضو النهار اى الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جاني في الدليل مثل ضو النهار وقال الكرخي ابو الحسن من اعظم علماء الاصول على مذاهب الخفية من فقهاء العراق واخاف الكفر على من لم يمسح على الخفين لان الآثار والاحاديث التي جاءت فيه في حيز التواتر اى في مكانه ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح جمع من الحفاظ بتواتره وجمع بعضهم رواته فجاوزوا ثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف يكفر منكراً وبالجملة من لا يمسح على الخفين فهو من اهل البدعة اجماعاً من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك الظاهري هو انس بن مالك بن النضر الا نصارى الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شرف بالخدمة وهو ابن ثمان اوتسع وخمسة عشر سنين وقالت امه ام سليم يا رسول الله انس خادمك فادع له فدعاه بالبركة فسلك في الدين والدينيا فمن الاول كثرة رواة الحديث ومن الثاني ان نخل كانت تثر في السنة مرتين كان من الاغنياء الكثيرين واولة ذرية يزيدون على المائة وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة في خلافة عمر بن الخطاب الى بصرى ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احد وتسعين رضي الله عنه وروى ما يقع في القلب ان المسؤل مالك بن انس صاحب المذهب الرابع عز السنة والجماعة



فقال ان تحب الشيخين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا تنظعن في الخنتين عثمان وعلى رضي الله عنهما والمثنى زوج البنت وتمح على الخنتين  
 وهذا اهتمام بامور الثلاثة والا فليس علاقات السنة والجماعة محصورة فيهما ولعل اختصاصها بالذكر لقصور المعاصرين او الحاضرين فيها  
 واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الغسل افضل ام المسح على هذا ما ان الغسل افضل لانه عزيمية والمسح رخصة وهو مذاهب  
 الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانيا ان المسح افضل مخالفة للمبتدعة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثا انهما متساويان وهو مختار  
 المجد اللغوي قال لم يكن النبي صلى الله عليه واله وسلم يتكلف نزعاً ولبساً بل اذ اتوضأ وهو غير لابسهما غسل وان توضأ وهو لا يسهما مسح  
 ولم يزين ولا يخرق ثم نبذ التمر وهو ان ينبذ اى يطرح والنبذ بالفارسية انراضن وهذا التركيب كثيرا ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويحيا  
 بان لا تجعل المضارع في تاويل المصداق في جميع المواضع بل في بعضها والمشهور تقدير المضاف اما في البتداء او في الخبر اى عمل ان ينبذ و  
 هو ذنب تمر او زبيب هو العنب اليابس وبالفارسية مزيز وهو مبنى على ان مراد المص هو نبذ التمر والزبيب كلاهما ولكن اكتفى بالتمر من باب  
 ذكر الخاص امرادة العام او من باب حذف المعطوف لقوله تعالى سراويل تقيم الخراي والبرود والماء فيجعل في اناء من خذ ف يفتحين الاء  
 من الطين المطبوخ وبالفارسية سقال وللعل تفسير للنبذ فافهم فيحدث فيه في الماء ليدع بالذال المعجمة والعين المهملة سوخن وبالذال  
 المهملة والعين المعجمة كزیدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما في القفاح بالضم والتشديد شراب  
 يتخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذقة وكانه منى عن ذلك اى النبيذ في بدء الاسلام اراد بد غلبته وهذا بمدينة فلا يروان بدء  
 الاسلام كان بمكة ولم يجربها ثم ولا نبذ لما كانت الجوارح بالضم جمع جرة بالضم وهو اناء من الخذف وبالفارسية سبوا وافي الخور  
 الا ولى جمع اناء والمخمر جمع خمر لانها انواع ثمرية وعنبية ولا يبلغ ولى ودرجة الانبياء في القرب الى الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون  
 ما مئون من خوف الخائفة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم ازله الشيطان فاضل عن الايمان كبلعم بن باعور ووصي الراهب بل  
 كفى ابليس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله الاخرف عليهم ولا هم يحزنون واجيب اولا بان المراد هم الانبياء  
 وثانيا بان الانبياء موصوفون بجمع هذه الكمال بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهو بل الآية في شان يوم القيمة مكرمون بالوحى  
 مشاهدة الملك اذ قلت قد صح مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه راي جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي  
 الله عنهما قلت هذا نادى الوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل ذكروا المفسرون ان السامر والساحر راي جبرئيل  
 راكبا على الفرس عند غرق فرعون فقبض من تراب حافر فرس فجعل في بطن العجل فصارت له حواري قلت الساحر يتخلق باخلاق الشياطين  
 وينصبغ بمزاجهم فيرى الملك كما يراه الشيطان وهذه رؤية مذمومة بخلاف رؤية النبي الملك ما مورث بتبليغ الاحكام وارشاد الانام  
 بقصر الهمة وقد هات الخلق مطلقا وقيل كل ما دب على وجه الارض وقيل الجن والانس اذ قلت الولى ايضا يرشد الانام قلت ارشاد  
 النبي اعظم من ارشاده اضعافا مضاعفة بل لا يبلغ الولى الرشد الا بارشاد النبي لا يكمل الاكمال متابعتة والاستفاضة من جنابه بعد  
 الاتصاف بكمالات الاولياء بعد بمعنى مع ويجوز ان يكون على ظاهره كما نقر من ان النبي قبل النبوة يكون وليا فانتقل عن بعض الكرامية  
 من جواز كون الولى افضل من النبي كقرضلال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر لو استدل بالاجماع وكون افضلية النبي من



ضريبات الدين كان الحكم بالكفر صحيحاً ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان علياً رضي الله عنه يساوي الانبياء لقوله عليه الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علم والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حمله والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تسوية وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلى الله عليه وسلم نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين والقطع بان افضل من الولي الذي ليس بنبي اعلم ان بعض المشائخ الصوفية قدس سره بعد اتفاقهم على ان النبي افضل من الولي اختلفوا في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فقبل الولاية افضل بوجه احدها انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانياً ان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان كمالات اولياء الامة من آثار ولاية النبي بعد موته ثالثاً ان الولاية كمال باطني والنبوة كمال ظاهري والكمال الباطني اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته لانها صفة لا يشترك فيها غيره وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره وهذا التحقيق ظم معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة وان دفع عنهم تشييع العلماء نعم الافضل ان لا يطلق ذلك القول بل يقال ولاية النبي افضل من نبوته ان قلت قد حكى عن القطب الاعظم عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز انه قال خضنا بحر وقف الانبياء على ساحله قلت اراد الاحوال التي لا يحسن صدرها عن الانبياء كالنور والرقص والشطريات فان الحق سبحانه حفظ الانبياء عنهم بتوسيع بواطنهم وكانت تجري فيهم بحار العشق والذوق لا يغلب عليهم الاحوال المحزنة في انهم اهل مكانة وكرامة وقد لا يحفظ اعمالهم يستحسنه العوام ولا يصل العبد ما دام عاقلاً بالغالي حيث يسقط عنه الكفر والنهي اى مقام سقوطها العموم للخطابات الواضحة والتكاليف يعني ان نصوص الامم والنهي وحرمت عامة لكل عاقل بالغ في جميع احوالهم والقول بالسقوط انكار لعمومها واجماع المجتهدين على ذلك اى على عدم السقوط وخص المجتهدين المشار اليه ان الاعتبار هو اجماعهم وذهب بعض المباهجين بالضم جمع مباهج منسوب الى المباحر وهم قوم ابا حوا المحرفات من الخمر والزنا الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الكفر والنهي ولا يدخل الله تعالى النار بارتكاب الكبائر ويقرب من هذا المذهب من ذهب المرحمة قالوا لا يضر مع الايمان معصية كما لا يضر مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته بالتفكر في كمالات الحق سبحانه واستدلال المباحية بقوله تعالى واعبدك حتى ياتيك اليقين والجواب ان المفسرين اجمعوا على ان المراد باليقين الموت فالآية لناك علينا وهذا كفر لانه انكار للنصوص والاجماع وضلال فان احمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً جيب الله صلى الله عليه واله وسلم مع ان التكليف في حقهم اتم واحمل فانهم يأتون بتبرك الافضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فالتكليف عليه اشد لقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكم بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال الامام علي بن موسى الرضا لمحسننا ضعفان من الثواب ولمسيئنا كفلان من العذاب وقد فرض على النبي صلى الله عليه واله وسلم الوضوء لكل صلوة وقيام الليل وجزاله صوم الرصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب الله تعالى عبداً لم يضرب ذنب لم يجز القاري الهرمى لهذا الحديث فخر مجامع حرصه عليه وقال روى في معناه حديث ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال ان الله اذا رضى عن العبد اشى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمل واذا سخط على العبد اشى عليه بسبعة اصناف من الشر لم يعمل سواه احمد ابن حبان ولا يخفى ان توافق الحديثين في المعنى غير مسلم فعناه انه عصمه من الذنوب المحفوظ من ان يشرك



ذبا فلم يلحقه ضرر هالاً لأنه فرغ ارتكابها وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تجزى الى الكفر والعذاب الذي يعقب الثواب الا بدى ليس بضر  
 انزلت قال في تحفة البروق عن الشيخ قزوين الكبير المصري قال قيل لي مرات انك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يا رب لا يطيق ذلك  
 كلني شيئاً آخر فقلت كان ذلك امتحاناً ولكن كان من المتسكين بالشرعية فلم يخطأ انزلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف  
 اجيب بان المحققين منهم فسر التكليف بالكلفة بمعنى المشقة والمعنى ان العارف لا يجيد من العبادة مشقة بل يتلذذ بها والنصوص  
 جمع نص وهو اللفظ القطع وواصطلاح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم سمي به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب  
 السنة من بيانية تحمل على ظواهرها اي على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل  
 الاسلام فالم يصرف عنها اي عن الظواهر دليل قطعي من برهان عقلي او اجماع او نص قاطع كما في الايات التي تشترطوا بها بالجملة و  
 الجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك كالمجى في قوله تعالى جار ربك وللملك مفاصفاو  
 الدليل القطعي هو ان الجملة والجسمية تنا في الوجوب الذاتي وقيل قوله تعالى ليس كمثله شئ لا يقال هذه اي آيات الجملة والجسمية ليست  
 من النص بل من المتشابه هذا السؤال ينشأ على معنى ان النص على مصطلح الاصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظهري معناه اربعة اقسام  
 ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه كما حيث اللفظ بل لان المتكلم ساو الكلام لهذا  
 المراد فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في المحل المحرمة ونص في التفرقة بين البيع والربوا لانه نزل رد الكفار في قولهم انما البيع مثل  
 الربوا والمفسر ما بلغ في الظهور الى ان لم يقبل التاويل كآيات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فيجوز المملوكة كلهم اجمعون والمحكم ما لا يقبل  
 التفسير كقوله عليه السلام للحجاء ما ض الى يوم القيمة وايض كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومجمل ومتشابه فالخفي ما لا  
 يظهر المراد منه لغرض غير الصيغة ولا يحتاج الى التامل الكثير كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فاذا خفية في حق النباش العار  
 الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتامل القليل ان النباش اقل جنسية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الاحياء  
 فلا يقطع والشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تامل كثير كقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتامل انها  
 فضة القوارير وبياض الفضة والمجمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فان الصلوة واللفظة  
 الدار والزكاة النام وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كقطع  
 اوائل السر عند جمهور السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بقولهم ومن المتشابه عند الجمهور هي الآيات والاحاديث المشعرة بالجملة والجسمية  
 وهو الاسلام وان فسرها قوم بالمحمل على المجازات لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر المفسر المحكم بل ما يعبر انظم من النامية  
 المذكورة والنظم في اصطلاح اصول لفظ الشارع واختار النظم علم اللفظ ناد بالالفاظ لشرح الشئ من الفهم على ما هو المتعارف في غير  
 اصول الفقه والعدول مبتدأ خبره للحاد عنها اي عن الظاهر الى معاني يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالضم وهم قوم  
 ظاهرهم الرضا وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال دين الاسلام واصول هذا المذهب من اختراع مجوس فارس فانهم لما انقرض دولتهم بجها  
 الصحابة ارادوا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم واباحوا المحرمات حتى نكاح المحارم فاتبعهم



خلق كثير حتى حصل لهم شوكه عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ورعى انهم لما افسدوا مكة قالوا  
 كيف قول ربكم من دخل كان امانا فقال بعض العلماء معناه من دخل فامنوا ولهم القاب كثيرة فلقبوا بالاسماعيليين لانتسابهم لامانة اسماعيل بن  
 جعفر الصادق ورحم الله تعالى ولا انتسابهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنة وبالقرامطة لان من اكارهم صمدان بن قورمط فزيت بواسطة  
 بالحرمية لباحترامهم الحرام وبالسبعية لقولهم ان الرسل سبعة ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى وحمل صلوات الله تعالى عليهم وسلم والمهدى  
 وان لا بد في كل زمان من سبعة يدي بالدين وبالباكية اذ من شروهم بابك باذربيجان وبالحمرة للبهمة للحرة في زمان بابك او تسميتهم للمسلمين  
 حيا وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لقولهم الجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والدار مشقة التكليف  
 والوضوء محبة الامام والغسل تجديد العهد مع الامام لا يعزها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم الخفي عن عاقل الخلق ويزعمون ان لهم ربيبا  
 ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويهونه للحجة وقصد هم بذلك نفى الشريعة بالكيفية لدعواهم ان جميع ما فهم العلماء من معاني النصوص غلط الخاطا  
 هو في اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه اللحد لانه ما اكل الى جانب القبور ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لكونه تكذيبا  
 للنبي صلى الله عليه واله وسلم فيما علم بحجبه به بالضرورة من وجوب الصلوة والصيام وحرفة الحج ونكح الحرام ونحوها واما ما ذهب اليه بعض  
 المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلي صاحب خاتم التفسير من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات

خفية الى دقائق تكشف على ارباب السلوك المادى سبحانه وللحجة نعمت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة اى لا تحالف الظواهر  
 وهذا نعمت ثان للدقائق والاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله ما ذهب ومحض العرفان المحض بالفتح الخاص والعرفان بالكسر معر فتلق  
 سبحانه ويصدق قول صلى الله عليه واله وسلم لكل اية ظهر وبطن مرآة محمودة فمن ذلك قولهم وقصة طالوت اذ الله تعالى امرنا بالجهاد النفس  
 وهو كجالات وابتلنا بالدينيا وهو كاله فر من عبرها ولم يشرب منها او قنع منها بفرقة خلص عنها وجاهد النفس . . . . .  
 قتلها ومن حرص عليها لم يشبع منها ولم يمكن العبور عنها ومنه قولهم في قوله تعالى لن تسالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه انما الصفات البشرية  
 منه قولهم في قوله تعالى فاخلع نعليك انه امر بترك الدنيا والاخرة في حب الله سبحانه ومنه قولهم في قوله تعالى ويجذلكم الله نفسه انه نهي عن  
 التفكير وذاته ومنه قولهم في قوله تعالى نفر الى الله امر بالقناء فيه من راجع في صحفهم وجد العجائب ورتد التصويص بان ينكوا الاحكام التي

دللت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اى الحديث المتواتر ككثير الاجساد مثلا فان النصوص الواردة  
 فيه بلغت من الوضوح حدا ياتي عن تناولها بالذمة والالام الروحانيين وفي الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والماول انما يكون معذرا اذ لم ينكر  
 القطيعة الواضحة ككفر لكونه تكذيبا صريح بحمد الله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا وهم الرافض ككفر لانه قد نزل وعصمتها  
 آيات في اول سورة النور واستحلال المعصية اعترافا ككفر لانه تكذيب للتاريخ اذ اثبت كونها معصية  
 بدليل قطعي هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالحرم الثاني كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ  
 مقعده من النار حديث متواتر فازعم بعض المنصوفين جواز الوضع للترغيب والترهيب ككفر اما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور  
 في الاصول الخفية ان الاجماع على مراتب فالا قوى اجماع الصحابة مع تصريحهم بالحكم الجمع عليه وهو قطعي كالاتية والخبر المتواتر وكيف منكره ثم



الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهما كالحديث المشهور ويضلل  
منكرها ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبير الواحد يا ثم منكرة ولا يفسق فاجماع الاول قطعي البواقي ظنية في  
شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وفي الاجماع القطعي فذهب احد هاكفر ثانيا ليس بكفر ثالثا وهو المختار  
ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غير ذلك والحق انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان المعصية اعم من  
ان تكون بعينها كاكل الدم او بغيرها كاكل المسروق وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المصنف الاستحلال  
كفر ولعل المصنف اعاده لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بالمعصية والاستهانة آسان واستن فلا يشتموا على الشرع  
كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اي كفر المستحل والمستهين والمستهمي يتفرع ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء  
ما وراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كالخمر للثياب والكتاب لكتاب سيوييه من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه قد ثبت  
بدليل قطعي كالمختار في كبره والا فلا بان يكون حرمته لغيره كاكل في شهر رمضان فانه حرام للوقت وكوطني الزوجة الحائض فانه حرام لعارض  
الدم او قد ثبت بدليل ظني وهو المذكور في التحريم كاكل الخنازير والنخاع والخصية فانه ممنوع بخبر الواحد وهو ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه  
ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال في الزوجين تكذيب للتشريع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه  
احتراز من الحرام الذي لم يشتم حرمته كالوشم وهو تابيد الجلد ثم وضع الاثم ونحوه عليه ليبقى المحل ملونا كالكحل ذو الارجح كالبنت  
والام والاخت او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجوع المهلك والمرض الذي  
لا علاج له فكافر خبيلون وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكمه كالاتهانة ومن استحل شرب النبيذ  
الى ان سكر كفر فانه وان كان مباهجا عند اهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعا ورؤى ان رجلا شرب النبيذ من سقاء عمر رضي الله  
عنه فسكرو فحده فقال انما شربت من سقائك قال انما شربتك الحد لسرك اما لو قال للحرام هذا حلالا لترويج السلعة الترويج رواج داو  
والسلعة رخت اي ليرغب اليها المشتري او يحكم للجمل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الخمر حلالا او  
لا يكون صوم شهر رمضان فوضا لما شق اي صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد اما لو قال  
ذلك تهاونا بها فهو كفر على هذا يحمل ما قاله بعض الامم انه من قال عند مقدم رمضان جاء الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تمنى  
ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما في شرائع جميع الانبياء فتمنى حله كفر ما كان حلالا ثم حرم  
فتمنى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اي الزنا وقتل النفس ثابتة في جميع الاديان الالهية نعموا فنة للحكمة خبر ثان وقيل حال يعني ازدوام الحرمة  
يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت المحرمة الابدية مع قطع النظر عن الزمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحل كالخمر فان الحكمة  
اقتضت حرمة بالنظر الى الزمان والاشخاص ففي الاول يكون المطلوب بالتمنى تبدل الحكمة وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان و  
الاشخاص ولا باس فيه ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا يحمل عظيم بره وللحمل بالله تعالى  
كفر وعندى في هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امراته الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى



فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطمهروا وفي النوادر عن محمد الامام الرباني صاحب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يكفر لاحتمال  
ان يكون النهي للاستنقار لا للتحريم ويوافق قول الامام ابي يوسف فيمن حلف ان لا يطأ امرأته حراما فجامعها في الحيض انه لا يحنث وكذا  
قولهم ان الزوج الثاني اذا جامع المطلقة بالثالث في الحيض حلت الاول وهو لصحيح وقال ابراهيم بن ستم اصل الامعة الخفية ان استحل  
على زعم ان النهي ليس للتحريم لم يكفر وان استحل مع العلم بان النهي يفيد الحرمة كفر وعندى ان هذا القول اعدل وفي استحلال اللواط  
: راثة لا يكفر على الاصح لان تحريمها قياس على حرمة وطئ الحائض والعتة الجامعة بالتلوث بالقدوم ثبتت بكتاب ولا يحدث متواتر الاحاديث  
المروية فيه ضعيفة كما نقله السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا لا لاجماع لان مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والامام مالك  
انه مباح استدلالا بقوله تعالى نساؤكم حرثكم فاقوا حرثكم اني شئتم وهذا القول وان كان خطأ ظاهرا لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل  
ومز وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرة العقلية او الدينية كالجمل والظلم والكذب والفقير الزوجة او الولد اما وصفه بالجسمية للجنة  
فقيل كفر قيل لا لانه من النظريات الدقيقة نعم من ذهب من الجسمية الى انه ثلثة اشبارا وكيمكة يتلألؤ ويحرق من الخرافات الباطلة فلا شك  
في كفره او سحره باسمه من اسمائه او باهر من او امره كما يفعله كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلثا او اكر وعدها او عيدها يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون اى  
لا يوجد نبى من الانبياء على قصد استخفاف اى زعم انه لا فائدة في بعثهم او عداوة وتخصيص القصد بدل علمه انه ليس كفر على الاطلاق كما اذا  
قال عجز عن اداء التكليفات ولكن عندى ان هذا التمنى كفر على الاطلاق وكذا الوضوء على وجه الرضا ومن تكلم بالكفر اى على سبيل استحسان  
الكفر اما اذا كان الكلام مضحكا بالاضطرار فلا كفر هكذا قال بعضهم وكذا لو جلس على مكان مرتفع كجلوس الواعظين وحول جماعة يسألونه  
مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالسواك جمع وسادة بالكسر بالفارسية بالش وهذا الكلام محتمل وجوها احد ها ان يكون ضرب الوسادة  
بمعنى وضعها للجالس كقولهم ضربت الخيمة ثنائيا ان يكون الضرب على حقيقته لاهانة الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكر لا واقعة الفتوى  
كانت كذلك ثنائيا ان التارخ لعل خاطبين الرائيين احدهما يضعون له الوسائد والثانية يضربونه بالخزاق فانخل كلامه بما في الفصول  
العامة هكذا رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالذكورين ومع جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالخزاق كفر واجلته انتهى والخزاق بالفارسية  
تأزيانه يكفرون جميعا للجالس والسائلون لا استخفافهم بالشرع وفي العبادية وكذا اذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزى بالذكورين القوم  
يضحكون كفرا وكذا من يتشبه بالمعلم وياخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزى بالمعلم والقوم يضحكون كفرا جميعا انتهى  
وكذا لو امر جلان يكفر بالله تعالى قال الامام ابو حنيفة يكفر لما مر اولا او عزم على ان يامر يكفر قال في سير الاجناس يكفر بعزيمة عليه وكذا  
لو لقن التلقين آمن من لامرته بكفر لتبين اى لتقطع والبين من الاضداد جاء بمعنى الوصل ولا تقطع جميعا من زوجه فان احد  
الزوجين اذا ارتد انقطع النكاح وهذا جملة معروفة وتولد افتى ابو القاسم الصفار ابو جعفر الهندى والامام اسمعيل الزاهد البخارى  
بعض مشائخهم قد رحمهم الله تعالى انه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعا للاحتيال وعامة مشائخ بخارا وسمرقند افتوا بالفقرة وقطعوا  
الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الاول ثم الدليل على كفر الامم والعازم والملقن هو ان الرضاء بالكفر كفر ومن العلماء من لا يرى الرضاء  
بالكفر كفرا على الاطلاق بل اذا كان على وجه الاستحسان وهو فخر شيخ الاسلام خواهر اده وقال اذا احب موت الظالم على الكفر لينتقم



الله منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا  
العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر الزنا باسم الله لا يستخافه باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فليل لا يكفر لاحتمال  
انه شكر على عدم الافتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا نافلة سفر او بغير الطهارة معتدا بكفر لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه  
وان وافق ذلك اي صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلي الى غير الكعبة منصور عن الامام ابي حنيفة وقال ركز الاسلام على السفيك  
لا يكفر كلام تسمي الائمة للحلواني يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستخفافا واما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه ابي الليث  
والصد الشهيد قال الحلواني لا يكفر وقال بعض المشائخ من احدث في صلوته واستحى ومضى في صلوته لم يكفر لكن يجب ان لا يقصد  
ركوعا ولا سجودا واما الصلوة في ثوب نجس فكفر عند ابي الليث لا عند علي السفيك وكذا لو اطلق كلمة الكفر اي تكلم بها استخفا فاقى  
على ان التكلم بها سهل لا باس فيه لا اعتقادا فانه اذا اعتقدها فالكفر ظاهر لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة  
المشائخ انه يكفر لا يعد بالجهل ومن قصد التكلم بغيرها فجرت على لسانه بلا قصد لمن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر  
وقال بعضهم لا يكفر وهو الصحيح عندك ثم قالوا هذا الخلاف انما هو في كفره عند الله تعالى اما القاضى فلا يقصد في ذلك كذا في العمادية  
الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاوى ويات قالوا ومن صد عنه ما يوجب الكفر جبطت حسنة ووجب اعادة الحج و  
وتجد يد النكاح بعد تجد يد الايمان ولا يكفيه الايمان لكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجد يد الايمان ولكن يجب على  
المفتي اذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير وجوه احد ينع ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية والياس من الله تعالى كفر سواء كان في  
الحق لغير الدينونة او الاخرية لانك لا يائس من رحمة الله بالفقر رحمة الا القوم الكفرون اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه  
السلام يا بني اذ بموا فتحسوا من يوسف واخيه ولا تايسوا من رحمة الله انه لا يائس من رحمة الله الا القوم الكفرون والامن من  
الله تعالى كفر لانك لا يائس من مكر الله الا القوم الخاسرون مكر الله تعالى هو ان ياخذ المحرم بالعذاب بغتة بعد امهاله وهذا اقتباس من الآية  
وفي الاستدلال به خفاء لان الخبر ان لا ينحصر في الكفر الظاهر عند الاستدلال بان الامن تكذيب لنصوص الوعيد كما ان اليأس تكذيب  
بنصوص الوعيد واثير الايس ينكر قد قاله سبحانه على الاحسان والامن ينكر قد تة على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون و  
الكفر لا يباحر ابد واجيب بانهم امنون عن العذاب لان جلال الالهى وعندك ان الكفر هو الامن في دار التكليف اما في الاخرة فلا كما  
ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله فان قيل للمحرم بان العاصي يكون في النار يائس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى  
اي جزم العاصي بان العاصي في النار يائس وجزم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان وعاصيا  
لاننا ما امن او ائس لاننا كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في  
النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال ولا يئس باليار اسم فاعل من ايس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعلموا ايس مع ان الياء  
متحركة وما قبلها مفتوحة لان الكلمة مقلوبة ولذلك يقلب الياء في اسم الفاعل همزة لانه تابع لاملال الماضي ومن قواعد اهل السنة  
ان لا يكفر مجهول من التكفير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوي من يصلى الى الكعبة او يعتقد انها قبلة وفي



اصطلاح المتكلمين من يصدق بضرديات الدين اى الامور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر من انكر شيئاً من الضرديات كحدث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزيئات وفرضية الصلوة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان مجاهداً في الطاعات كذلك من باشر شيئاً من امارات التكذيب كسجود الصنم والاهانة بامر شرعي والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصي ولا بانكار الامور الخفية غير المشهورة هذا ما حققه المحققون فاحفظه قلنا هذا اى جزم المعتز للمعاصي في الناحية المطيع بان المطيع في الجنة ليس بياس وامر لانه على تقدير العصيان لا يائس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله والغد لان ترك الحفظ والنصر فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافراً بياسه من رحمة الله تعالى ذكره اتماماً للكلام القائل ولا فقد من الجواب عنه ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اى ظهر الجواب عنه لاننا نسلم ان اعتقاد استحقات النار على تقدير عدم التوبة يستلزم الياس لانه يعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم ان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والافرار والاعمال كما هو تفسير المعتزلة بناء على الاعتقاد او عدم ايمانه على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك يوجب الكفر خبز ان اى لا نسلم ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر ما عندنا فظاهر ان الاعمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان تارك العمل لا مؤمن ولا كافر هذا اى خذ هذا اتم هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية اى رؤية الله تعالى في الجنة او سب الشيخين او لعنهما فعلاً ما ضيان معطوفان على قال او مصدر ان معطوفان على خلق القرآن وامثال ذلك ككفر من انكر الحوض والصراط والميزان مشكل ورفع الاشكال بوجوه احد هان عدم التكفير من هب الشيخ الاشعري واتباعه من علماء الكلام وهو المراد في الملتقى عز الامم الاعظم والتكفير من هب الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالنقيضين ثانياً اذ لا دلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع السلف لت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان للشيخين شرفاً عظيماً من انكر امثال ذلك فلا تصد بئله فلا يكون من اهل القبلة ثالثاً ان التكفير تهديدٌ تغليظ وليس مجحولاً على ظاهرها و تصد يوق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كقولهم لعلنا نصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم هذا كلام عبد الله بن مسعود في كراهة الحاكم بسند صحيح ولعل الشارع نسبة الشارع لانه مذکور في ضمن الحديث المرفوع عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من اتى كاهناً فصدقه بما يقول او اتى امرأة حائضاً او اتى امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه واله وسلم رواه احمد الترمذي وابن اود والنسائي اولان كلام الصحابي في غير المسائل الاجتهادية يحمل الرفع لكن كون التكفير كما لا يخفى فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذي يخبر عن الكواكب في مستقبل الزمان اى عما سيكون في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار كالدقائق وما في الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى على المطالعة او العلم لكان اخصراً لانهما بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم المعلوم وكان في العرب كنهية بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامور اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له بيتاً بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء فيعمل بمعنى مفعول من الرؤية اى رزيقاً



من الجن يراه الرجال قال الخيال قال في الصحيح يقال بي بي من الجن اي مس المعنى ان له تعلقا قريبا من الجن انتهى الصحيح ما قلنا كما يظن على من تتبع الاستحالات والجوهري كثير الوهم وتابعة بالنصب على ربي والتابعة حتى يتبع الرجل ويذهب معه اينما ذهب النار للنقل من الوصفية الى الاسمية وقال صاحب القاموس الجنى تابع والجنية تابعة فالنار للتأنيث فيلقى الجن المسمى بالري والتابعة اليه الاخبار اما القار الاخبار الحالية فظاهر لان الجنى يسير في اقطار الارض نباتية بما ابصر واسمع واما الاخبار المستقبلية فقد جاز في الحديث الصحيح في الخبر ومسلم وغيرهما ان الحق سبحانه يوحى الى الملكة بما تفضى به من الامور المستقبلية فيبتدأ ذكره تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل ان يصيدهم الشهاب فيخاطبون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالكلمة التي بلفته من السماء هذا مختصر ما في الاحاديث وهو لا يرد ان يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يستدل بالامور اي يدكها بفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفهم والاخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية وكذلك الحالية لفاتية عن الحواس فهو مثل الكاهن فيكون كافرا وكذلك يكون مصدق كافرا اما اذا زعم انه يستدل بعلاجات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر وبالجملة العلم بالغيب امر تقر به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحى والهيام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد عطف على اعلام الاستدلال بالامارات اي العلامات كادماغ النجوم واشكال الرمل والادلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء او الهلاك والبحارين فيما يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فان لا يمكن معرفة الاحوى والهيام كالقيفة واشراطها ولهذا اي لما ذكر من ان العلم الاستدلال ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اعقبا على علماء ما وراء النهر ان قول القائل عند رؤية هالة القمر هي دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق يكون مطر اي يوجد وهذا مقول القول مدعي علم الغيب لا بعلامته كقوله اما اذا استدلال بالهالة تدل على رطوبة الهواء ورطوبة الهواء بسبب كثرة المطر فلا كفر اعلم ان للناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضرري والعلم الاستدلال وقد نطق القرآن بنفي علمه عن سواه تع من ادعى انه يعلمه كفر ومن صدق المدعى كفر اما ما علم بحاسة او ضرورة او دليل فليس بغيب ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الجرم في اليقيني والظن في الظني عند المحققين وهذا التحقيق ان ذكر الاشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست منه كونه مذكور بالسمع او البصر او الضرورة او الدليل فاحد اخبار الانبياء لانها مستفادة من الوحى ومن خلق العلم الضرري فيهم او من انكشاف الكوائن على حواسهم ثانيا خبر الولي لانه مستفاد من النبي او من رؤياها لحنها ومن الهام الربى او من النظر في اللوح المحفوظ وهو ثابت من اهل الكشف وازمنع بعض الفقهاء ثانيا اخبار الحاسب بالكشف والنسوف لانه بدلائل هندسية قطعية رابعها اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علمان استدلاليان فكلان على بعض الانبياء شعر اندسا وخط الناس فيما لم يستدل بقاعدة نبوية اصاب في الخبر خاسمها خبر الكاهن لانه ما يخبره الجن عن مشاهدتها او سماع عز الملكة الذين عرفوا الكوائن المستقبلية بالوحى ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث واقوال لسلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقها وذكر غير واحد من المحققين ان التكفير خاص بمن يدعى علم الغيب او يزعم النجوم مدبرة بالاستقلال او يزعم الجن عالمة بالغيب قلت ومع هذا ليس الاستدلال



بالنجوم والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين ولا شك ان فيها اخلافاً بعبارة ضعفاء المسلمين لزعمهم ان المخبر عالم بالغيب على ان الكاهن  
 يصعب ان يعلم ايمانه لاستمراده من الشياطين فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا والمعدوم لم يكن بشيء اعلم ان من جملة  
 ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مسئلتنا متعلقتان بالمعدوم الاولى ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطبقهم عليه  
 الفلاسفة وزعم المعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس منفيًا الثانية ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئاً في اللغة والعرف و  
 قال المعتزلة يسمى شيئاً وكلام المصحح ان يكون بياناً للمسئلة الاولى بناء على ان الشيء مرادف الثابت وان يكون بياناً للثانية ولذا قال  
 شارح ان مرادف بالشيء الثابت المتحقق تفسير للثابت على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الشئانية مرادف الوجود والثبوت  
 وهو مختار شارح حيث قال في اول الكتاب الشئ عند الموجد والثبوت والتحقق والوجود والكواظ مرادفة انتهى منع بعضهم  
 ترادف الشئ والوجود وقال هما متساويان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستدلاً بانهم يقولون واجب الوجود وممكن الوجود ولا يقولون  
 واجب الشئية وممكن الشئية وبان قولك السوا موجود يفيد قولك السوا شئ لا معنى له لئلا يختار صاحب الواقف التجريد لفظ  
 المصادقة بدل الترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايضاً تساوq بدل ترادف والمصادقة هو التصادق اعم من الترادف المساواة  
 ويمكن ان يجاب بان لا يجب قيام احد المترادفين مقام الآخر لا يقال صلح الله عليه ولا يقال دع عليه والعدم يرادف النفي فكل معدوم  
 فهو منفي وانما ذكر هذه القضية اتماماً للنقل والا فلا حاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرط اي قول المص المعدم ليس بثابت حكم  
 بدعي لا يحتاج الى دليل قد ينب عليه بوجوه احدها ان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانياً ان الذات الممكنة  
 المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج ابطها برهان التطبيق ثالثاً ان العدم صفة نفى والموصوف بصفة  
 النفي منفي واستحسن الامدي هذا الوجه جداً واستبقى العضد جداً لا تصاف الموجد بالسلوب كزيد بالعبي رابعاً ان ثبوت  
 المعدوم ينافي كونه مقدراً لاننا زلنا اما الوجود فعند المعتزلة حال اي لا موجد ولا معدوم والحال عندهم غير مقدراً فيلزم ان لا  
 يكون الصانع قادراً على شئ ولا موجد له لم يناع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان  
 الماهية قسمان احد هما المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت كشرية البارى ثانياً الثابت ويسمى المتحقق والشئ وهو اما  
 موجد كالشمس واما معدوم ممكن كالحولاء الموجهة بعد سنة فالنفي عندهم انحص من العدم والوجود انحص من الثبوت واستدلوا  
 على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه احدها ان المعدومات متميزة وكل متميزة فهو ثابت في الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم  
 دون بعض وبعضها مقدراً للبشر دون بعض واما الكبرى فلان التماز فرغ قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة  
 اليه اجيب بانكم ان اردتم التماز في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة او في الذهن فالثانية وبالجملة تمام المعدومات وثبوتها كلاهما  
 في الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت واجيب بان  
 الامكان ليس بثبوتيا بل امر اعتباري سلبي لانه سلب الضرورة الثالث اننا نحكم على المعدومات احكاماً ايجابية صادقة والا يجاب  
 حكم بثبوت شئ بشئ وهذا فرع ثبوت المثبت له اجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولذا كرر بعض تفريعاتهم على هذا



الأصل الأول ان الذوات ازلية في غير مجموعية وتأثير الجاعل انما هو اخراجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذوات متساوية في كونها ذاتاً وانما اختلفت بصفاتهما الثالث قال ابن عياش تلك الذوات في حالة العدم عارية عن جميع الصفات وادرك عليه الثبوت الامكان وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي يقع بها اختلاف الذوات في الجنسية كالجهرية والعرضية وقال ابو يعقوب الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرساً معدوماً وما بيد سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا في ان الجوهر المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققهم لا الخامس اختلفوا في ان الذوات المعدومة هل توصف بالجمعية منعه جمهورهم وقال ابو الحسين الخياط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منعه اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع زعموا ان بعد العلم بان للعالم صانعاً قادراً عالماً يحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لا بالانصاف بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام هذه جهالة ظاهرة وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحيث لغوي يفهم اللام وفهم الغين منسوب الى اللفظة مبني على تفسير الشيء بانه الموجود وهو مختار اهل السنة او المعلوم باللام وقد يصحف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للموجود وهو مختار بعض المعتزلة والمعلوم يعم الموجود والمعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة ويعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشتمل كثيراً من الذوات التي لم يتعلق بها علمونا وهذا سبب عدلهم عن المعلوم الى ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يفهم التعريف بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلمهم قصدوا به دفع ما يتوهم من ان المعدوم مات لا تصح ان تعلم اذا العلم نسبة كابد لها من طرفين ووجه الدفع اننا نخبر عن المعدوم ومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال ثبتت انها معلومة فالرجوع الى المرجع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتبعية مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فقهاء العرب وتفصيل هذا البحث ان للفقهاء في تفسير الشيء اقوالاً اجد هامد هب جمهورهم الا شاعرة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا مجازاً مستدلين او لا بقوله تعالى ولا يذكروا لساننا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً اي موجود او ثانياً بان اهل العرف واللفظة اذا قيل للموجود شيء قبله واذا قيل الموجود ليس بشيء انكروه واعترض عليهم او لا بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير اذ لا تدركه على الموجود لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجوده سابق لا ايجاد الموجود بوجوده هو اثر هذا الايجاد واللازم هو الثاني لا الاول وثانياً بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤول نحو من قتل قتيلاً فله عليه ولقنوا موتاً بلا اله الا الله وثالثاً بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم واجيب بانه لما يؤول وبانه للبا لفظ في اثباتها نحو نفي في الشيء ثانياً هب بعض الشاعرة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجوداً او وقت الاطلاق او قبله او بعده وهذا اجود من الاول اذ لا يرد عليه الايات الثلاثة والاصل عدم الجواز واحتمر عليه القاضي البيضاوي بانه في الاصل مصدر شاع ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الشئ موجود وكذا الشيء لان المتبادر من شئ الوجود وكان العدم ليس بمشئ ولذا يقال ما شاء الله كان وما لم يشار لم يكن والمسئلة خطابية يكتمى فيها بالظن ثالثاً مختار الجاحظ ومعتزلة البصرة وهو ان الشيء هو المعلوم رابعاً



انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جهن المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيئا وهو خلاف اجماعهم ولعلمهم ذهبوا الى ان المستحيل لا يعلم ولا يصح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بانه لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتماع النقيضين محال فانما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخاص قول ابى العياش انه القديم والحادث مجاز ويدفع كثرة استعماله في الحوادث نحو ان الله على كل شئ تدبير وامثاله مما لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم انه الجسم ويدفع قوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله السابع قول الجهمية ان الحوادث ويرد قول البيهقي ع الاكل شئ ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاتصال هذا ملخص للمذهب ولا يخفى على الخبير ان هذا البحث مما لا يعظم جداه ولذا ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال التجوز يوسع ساحتها اعتراضا ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب ان قلت ما حل المشاعر على ايراد هذا البحث اللغوي فكتب الكلام قلت كان اصل البحث هو ان العلم ثابت ام لا ولكن لما استدال بعض المعتزلة على ثبوتها بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى الشئ ان قلت ما الفائدة في اثبات ان المعدوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين ومنها ان الماهيات محققة وذلك لا يوافق الذوات لم تكن محمولة للختار منها انهم استدلوا على عموم قدرته تعيان المصحح للمقدورية الامكان فنسبته الذوات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالمقدورية ترجح بلا مرجح وهذا الدليل موقوف على ان المعدوم ليس بشئ فان الذوات المعدومة المتمايزة كما زعم المعتزلة جازان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من امهات المسائل الكلامية ولكن ايراد هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قد ما المتكلمين وترك الابحاث الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل

وَفِي دُعَاؤِ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصَدَقْتِهِمْ اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات نفع لهم اى الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بعلامة للخلاف اوطال اى متمسكين بالانقضاء لا يتبدل سواء سبق بالنعيم او العذاب وعلى الوجهين لان نفع للدعاء والصدقة والجواب بوجهين احدهما ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعها فيجب الايمان به وان قصر العقل عن سر القضاء والقدر ثانياً انه لو كان القضاء مبطلاً للأسباب لزم ترك الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والحرف عن السباع والافاعي وليس الدعاء والاصحاح في الحرف والعلاج والاختفاء بل الطاعات والحرف عن المعاصي الى غير ذلك من الاسباب التي فعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامرها وقد يجب بالانقضاء على قسمين مبرم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضاء بان زيد ان دعاه الله سبحانه للرزق وسرقه والا فلا وعندنا فيه بحث لانه تعالى عالم من الازل بكل ما يقع اجزاء ففى المثال المذكور لا بد ان يكون عالماً بانه يدعوه فيرتق او عالماً بانه لا يدعوه فلا يرزق من غير تردد وشك ثم لا بد ان يقع ما سبق في علمه بلا يتبدل والا لزم ان ينقلب علمه جهلاً فالقضاء كله منزوع عن التبدل وكل ما اودهم خلافة من كلام الشارع والسلف فما اول فاخذه وكل نفس رهونة بما كسبت دليل ثان لهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين اى كلهم محبوس بعلمه الا الصالحون والجواب ان المراد مجزى بعلمه لا بعمل غيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وببانه ان الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه واجيب بوجه واحد هان الآية منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعتمهم ذريتهم بايمان







او ولد او صدق ثقة فاذا الحقة كان احب اليه من الدنيا والى الله ليدخل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال و  
 ان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم شراهه اليه حقى واما الآثار فها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن الحسين  
 رضي الله عنهما كانا يعتقدان عن علي رضي الله عنه بعد موته شراهه ابن ابي شيبه ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة  
 ليلة الجمعة فاذا الثابت مشرق فيها فاذا انا بما تف يقول هذه هدية للمؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة  
 فاسبغ الوضوء وصلى ركعتين وفر فيه ما قل يا ايها الكفرون وقل هو الله احد وجعل ثوابها لاهل المقابر فادخل الله علينا الضياء  
 والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤها في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه واله وسلم في منامى يقول يا مالك غفر الله لك  
 بعد والنبي الذي اهديته الى امي ولك ثواب وبني الله لك بيتا في الجنة شراهه ابن البخار والله تعالى يجيب الدعوات و  
 يقضى الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم تمام الآية وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي  
 سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العيادة بقربينة فابعد المعنى اعبدني اثبتكم و  
 يعضده حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول على المنبر ان الدعاء هو العيادة ثم قرأ ادعوني  
 استجب لكم شراهه احمد الترمذي وابو اود والنسائي ومحمد بن تميم ان الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من  
 اطلاق العلم على الخاص او نزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العيادة ويعضده حديث ابي هريرة قال قال رسول الله  
 صلى الله عليه واله وسلم من لم يسئل الله غضب عليه شراهه السنة وكلام الشارح مبني على هذا الوجه هو المرجح المطابق لظاهر  
 اللفظ اما حديث نعمان فالحصر للبيان ومعناه ان الدعاء افضل العيادة كما جاء في حديث اخو الدعاء عجز العيادة شراهه الترمذي  
 ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم كطلب القعدة على سرقة او قتل او قطيعته رحم اى قطعها كطلبه وقوع  
 العداوة بين ذوى الارحام ما لم يستعمل اى في الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون  
 فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله  
 وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعته رحم ما لم يستعمل قال يقول قد دعوت وقد دعوت  
 فلم اريستجاب لي فيستحسب عند ذلك ويدع الدعاء شراهه مسلم كما في المشكوة والعجب مما ذكره على القارى في تحريم احاديث هذا الكتاب  
 ناقلا عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعته رحم شراهه احمد الحاكم من حديث ابي سعيد الخدري وقوله ما  
 لم يستعمل قطعة من حديث اخو البخاري وسلم عن ابي هريرة في ولقوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيي بيار مكسورة ثوبيا  
 مشددة على وزن فعيل من الحياء والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء والافحيفة للحياء انكسار انفعال لا يعبر منه تعالى وهكذا  
 التاويل في غضبه ضحك فرح كريم يستحيى من عبدة اذا رفع يديه اليه للسؤال ان يرد ما صفر بال كسر الخالي يستوى فيه المذكور  
 المونث والمفرد والجمع لانه في الاصل مصدر والحديث شراهه الترمذي وابو اود عن سلمان الفارسي واعلم ان العدة في ذلك اى ما  
 عليه الاعتماد في اجابة الدعاء صدق النية اى العزم المحكم على الطلب كدعاء الفرقي لاهل الساحل في الحديث اذا دعا احدكم



فلا يقل اللهم اغفر لي انشئت ولكن ليغرم سواه مسلم وخلص الطوية اى القلب والظاهر انه امراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالاجابة  
ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وخلص القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر عند الدعاء شق آخر والمقصود  
من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو ان ترى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل بعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يخلف  
الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا شرط يختلف مشروط بالخلوص والخصو وهذا قليل بل  
هناك شرط واداب كثيرة ذكرها الجزري في اول الحصن الحصين منجبة من الاحاديث الصحيحة ومن اوكد ها اكل الحلال ولبسة في الحديث  
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله طيب الخثر ثم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يميد يبه الوسماء يا  
رب يارب ومطعم حرام ومشرب حرام وملبس حرام وغذى بالحرام فاني يستجاب لذلك سواه مسلم واحمد الترمذي لقول عليه الصلوة  
وسلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدن ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها  
الاجابة من رعاية الشرائط واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لانه من اللغو  
تفسير لغافل والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث سواه الترمذي الحاكم عن ابي هريرة رضى الله عنه وفي بعض النسخ واعلم  
ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحشين انه من كلام شارح وهذا وهم بل هو من الحديث اذ قلت قد يستجاب الدعاء مع فقد  
هذا الشرط مع ان الشرط لا يوجد بدون الشرط قلت هي شرط الاستحقاق الداعي الاجابة بحيث لا يرد دعاءه البتة وان اجاب الله  
سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعي فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكر في جواب الاشكال وجوها غير  
ما ذكره الشارح احد هان نصوص الاجابة قد اضم فيها المشيئة بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف فائدعون اليه ان شاء  
الثاني انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيد عبدك وهذا الجواب ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه  
الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء فمن ابي سعيد الخدري يرفع ما من مسلم يدع  
بدعوة ليس فيها ثم ولا تطيعه رحم الا اعطاه الله بها احدى ثلث امان ان يجعل له عوته واما ان يدخرها له في الآخرة واما ان يعرف  
عنه من سوء مثله سواه احمد واختلف المشائخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر لمنعه للجهنم لقوله تعالى وما دعاء  
الكافرين الا في ضلل اى ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة لجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاء وهم للخلو  
عن العذاب الا بدي قال الله تعالى وقال الذين في النار نخزنت جهنم ادعوا لكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا اولم تذكنا انتم رسلكم  
بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا في ضلل ويدفع باللفظ عام وتقييده لنحوه بلا ضرورة ولا انه لا يدعوا الله تعالى  
لانه لا يعرف لانه وان اقرب وذلك لان اكثر الفرق الضالة يعترفون بوجوه الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك في العبادة و  
الولد فقد نقض اقراره وهذا الدليل في غاية الضعف اما اول فلان الوصف بما لا يليق به انما يستلزم الجهل بصفاتة تعالى لا بالعمل  
بذاته فكيف يقال انه لا يدعوا الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لانه استحقاقها فيجوز ان يجاب الكافر بلا استحقاق  
اما رجة من الله سبحانه وابتلاء كالحال في تزويقه وتوسيع النعم عليه وما جرى في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب



مرآة الامام احمد عن انس بن مالك في محمول على كفر النعمة اي القصور في ادائها وكفران بعم الكفر والفسق والقصور والطاعات  
 وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني  
 اي امهلني بالحياة فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واجيب بوجهين احدهما انه سأل المهلة الى يوم البعث وبعده  
 امراد الحياة الا بدية اذ لموت بعد البعث فلم يجبه امهل الى النفخة الاولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون  
 قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ودفع اوله بان اجاب بعض دعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو  
 يوم البعث ولا يلزم عدم موته لجواز ان يموت في اوله ثم يبعث في اواسطه والثالث بان نفختي الموت والبعث تقعان في يوم واحد ايام  
 الاخرة توارى ولوف سنين من الدنيا وثانها ان معنى قوله انك من المنظرين ان امهالك ثابت في قضائي لانها بسبب دعوتك  
 كما يدل عليها اسمية الجملة وتوكيدها واجيب بان خلاف اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وهو الشيخ الامام اسحق بن محمد  
 اسمعيل بن زيد السمرقندي كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقال لم يكن نظرة من العرش الى الثرى الا الى الله عز و  
 جل وكان معاملته مع الخلق طيبا الحظوظهم ودر حظ ويضرب له المثل في العلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعاني  
 الدقيقة الشريفة وقد زال العلم انك حكمة وكان شريك الشيخ علم الهدى ابي منصور المازندراني في العلم واصطحا الى ان فرق  
 بينهما الموت وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسمرقند وابو نصر الدبوسي وما اخبر به النبي صلى الله عليه واله وسلم  
 من اشراط الساعة اي علاماتها جمع شرط بفتحين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طوله كساعة عند الله  
 تعالى واما لان البعث يقع في ساعة واحدة من خروج الدجال بتشديد الجيم مبالغة من الدجل وهو الخلق والتلبيس سمي  
 لانه يخالط الباطل والحق وقد توارت الاحاديث في خروجه وخرفت الا بنبياء امهم عن شرا وهو يوحى اعو العين يسلط الله  
 سبحانه على الارض امتحانا للعباد ويدعي الالهوية وينظر عنه استجابات عظيمة فيقول للرجل لو احببت لك زمنا من اهلك  
 فهل تؤمنون باي ريم فيقول نعم فيام الشياطين بان يتصووا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير من امن به صار في ساعة عيش و  
 تنعم ومن كفر به ابتلى بقحط شديد ويدخل في كل قرية في اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظها ثم يحارب  
 المسلمون بالشام واميرهم المهدي خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله وهل الدجال موجود او يتولد فالصحيح  
 هو الاول وقد صح عن تميم الداري الصحابي رضي الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة ثم افرق لواجزية فوجد انسانا  
 عظيم الجسد مقيدا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له في الخروج فاخبر تميم بذلك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم و  
 صدقه النبي صلى الله عليه واله وسلم في ذلك وقد صح ان يوحى يا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبي  
 صلى الله عليه واله وسلم يخاف انه الدجال وقال ابو بكر الصديق وجدت في ابن صياد وابية امه العلامات التي ذكر لنا رسول الله صلى الله عليه  
 واله وسلم في الدجال وابية امه وكان عمر الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصاري يعتقدون انه الدجال وروى عنه انه اظهر الاسلام وحج  
 البيت وتاب وفات بالمدينة وقال جابر فقد ناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكريين معاوية وقيل اخذته صاعقة القنة



في جزيرة قال علماء الأحاديث قصة ابن صياد مشكوك ولا شك في انه من جملة الدجالين والله سبحانه اعلم وَدَابَّةُ الْأَرْضِ قال الله سبحانه  
 واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم اي اذا قرب وقوع ما وعد الله من البعث وقد نطق احاد الاحاديث واثاب  
 الصحابة بانها تخرج من عند الكعبة بعد انزل الارض وطولها ستون ذراعاً ولها اقوام وجناحان فتسير في الارض فلا يدركها طالب  
 ولا يعجزها هارب فتبيض وجه المؤمن كانه كوكب دري وتكتب بين عينه مؤمن وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينه كافر وتخطم  
 انفه وعن ابي الزبير قال راسها كالشاة واذناتها كالغبييل وقرنها كاللايل وصدورها كالحمد ولونها كالنمر وقوائمها كالبعير بين كل مفصلين  
 اثنا عشر ذراعاً والحديث المرفوع في تفصيل احوالها قليل وزعمت الشيعة ان الدابة على رضى الله عنه يخرج قبل القيامة ويبعث  
 معه الشيعة ويحشر له ابوبكر وعمر معاوية رضى الله عنهم واهل السنة كلهم فيقتلهم باشد العذاب ثم يملك الارض هو واولاد  
 المعصومون من اولاد آل الوفا من السنين وبسبب الرجعة وينكرون في هذا الباب اقول عن جعفر الصادق رضى الله عنه الكل  
 كذب محض وهبتان عظيم وَيَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ بالهمزة او الالف وقري بهما القران فقيل عريان على يفعل ومفعول من اج النار  
 اذا اشتعلت ومنع ضررها للعلية والتابيت بناويل القبيلة واختار الكسائي انها اجميان وهما قبيلتان من اولاد دياوث بن نوح عليه  
 السلام كانوا يسكنون في الطرف الشرقي الشمالي من الارض واجسادهم عظيمة واخلاقهم سباعية فكانوا يدخلون البلاد فيفسدونها حتى  
 قيل كانوا ياكلون الناس فسدد ذلك القرنين الملك طريقهم فحبسهم الله سبحانه وراد الجبل ويروى من كثرة تناسلهم ما يتخوفا العقل  
 وقد نطق القران مجلاً والحديث مفصلاً بانه سيفتح طريقهم وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيدخلون الارض ويخرجونها ويقتصر  
 الناس في الجبال الى ان يهلكهم الله سبحانه وقد صح في الحديث انهم من اهل النار ونزول عيسى عليه السلام من السماء قد صح في  
 الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء الى الارض فيقتل الدجال ويكسر صليب النصارى ولا يقبل الجزية من الكفار ويجبرهم  
 على الايمان فلا يبقى على الارض الا دين الاسلام ويكثر المال حتى لا يقبل الصدقة احد لا يكون بين اثنين حدادة ولا احاديث في  
 ذلك كثيرة متواترة المعنى وجاء في الحديث انه يتزوج ويولد له ثم يموت فيدفن معي في قبري واه ابن الجوزي وبعض الامم في هذا الحديث  
 نظر واختلف الروايات في مدة مكثه في الارض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي مسند احمد اربعين سنة وجمع الحافظ ابن كثير بين الحديثين  
 بانه رفع السماء وله ثلث وثلثون سنة ويمكث بعد النزول سبعاً فالدرك في مسند احمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال  
 السيوطي كنت اجمع بذلك ثم ظهر لي ان مكثه بعد النزول اربعون لان الحديث فيه شراة احمد بن محمد بن عاصم بن فرغوا ابى هريرة بن موقوف والطبراني  
 عن ابى هريرة بن مسعود بن فرغوا ابى هريرة بن موقوف عن ابى هريرة بن موقوف عن ابى هريرة بن موقوف عن ابى هريرة بن موقوف  
 ابن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى في الارض اربعين سنة اماماً عالماً وحكماً مقسطاً شراة احمد بن محمد بن عاصم بن فرغوا ابى هريرة بن موقوف  
 عمر حدة وليس صريحاً في لبت عيسى فاللفظ هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلبه فيهلكه ثم يمكث الناس بعده سبع سنين ليس  
 بين اثنين حدادة ويحتمل ان يكون المعنى بعد موت عيسى عليه السلام وهذا هو الراجح كما يدل عليه ثم التواخي والمعنى ان الناس بعد عيسى  
 يلبثون مدة على سنين عهداً ثم يتغيرون وجاء في شراة انه يمكث خمساً واربعين شراة ابن الجوزي وفي سند كلامه وان صح فلا ينافيه حديث



اربعين لان النبي كثيرا ما يجذف عن العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادرا وطلوع الشمس من مغربها وجراء الاحاديث انه يقع قريبا من  
 خروج الدابة اما قبلها اما بعدة قبل نفخة الصق بزوان قليل وقد صح في احاديث كثيرة انه لا يقبل ايمان الكافر توبة الفاسق بعدد وجره في بعض  
 الاثار ان الليلة تطول جدا فيعرف اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعيد الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوقة  
 النور حتى تنووسط السماء فيموت كثير من الناس فرعنا ثم تعرب ثم يكون طلوعها على الحاله المعهودة والفلاسفة ياولون بتغيير الاحوال العلوية وهو  
 مبنى على اصولهم الفاسدة فهو حتى خبر لقوله ما اخبرناها من ممكنة اخبرها الصادق فيجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الغفاري  
 حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة تصغير حذفة وهي في اللغة شاة صغيرة سواء واسيد بفتح الهمزة وكسر السين صفة من اسد الرجل  
 اذا صار كالاسد الغفاري بكسر الغين المعجمة وتخفيف الفاء وتشديد ها غلط منسوب الغفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه  
 واله وسلم بقوله غفار غفرها الله تعالى مرارة مسلم وحذيفة صعبة ويكنى ابا سريحة بسين مهمله مفتوحة حاء مهمله وقال ابو عبيد في نسبة  
 حذيفة بن امية بن اسيد اطلع بتشد يد الطائر النبي صلى الله عليه واله وسلم علينا اي من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله  
 عليه واله وسلم في غرقة ونحن اسفل منه فاطلع علينا الحديث مرارة مسلم ونحن نتذكر فقال ما تذكرن فقلنا انك الساعة فقال انها لن  
 تقوم حتى ترون قبلها عشر ايات اعلامات فذكر الدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما للدخان فتلا هذه الآية يوم تاتي السماء بدخان  
 مبين يملق ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزمكة واما الكافر فكمثلة السكران يخرج من مخوذة اذنية  
 ودبره مرارة محم السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصحيح البخاري وسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكر قصة الدخان انكارا  
 شديدا وفسر الآية بان النبي صلى الله عليه واله وسلم دعا على كفار قريش بالقط فقطوا اسبع سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان  
 من شد الجوع والدرجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها وزول عيسى بن مريم ويا جوج ويا جوج وثلاثة خسوف بالضم جمع خسف وهو ان  
 يذهب الشيء في قعر الارض كالغرق في الماء خسف بالشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بحزيرة العرب بحزيرة  
 الارض اليابسة في البحر من الجزر وهو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمى العرب جزيرة لاحاطة البحر الاعظم بجنوبه وبحر قزقم بقرية بحوران  
 بشرقها ونهر دجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف يقع بالبيلاء موضع بين مكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة  
 يبايعون خليفة راشدا وهو كارة للخلافة فيقصد عكر من الشام ليجارونه فيخسف بهم بالبيلاء كما مرارة احمد الحاكم واخر ذلك اي احوالها  
 العشرنا يخرج من اليمن اليمن ارض وسيعة من العرب على جنوب مكة وجرارة في رواية يخرج من فعر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل  
 البحر تطرد الناس الطرد رائدن الى محشرهم اي ارض الشام اذ قد ثبت في الحديث ان المحشر بالشام وفي رواية تنزل معهم اذا نزلوا والحديث  
 مرارة مسلم في صحيحه ابن اود والثرمذى والنسائي ازلت كيف يحشر بنو آدم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهي اصبغ من ذلك قلت  
 يتوسع الارض بقدرته تعالى والاحاديث الصحاح في هذه الاشراف كثيرة جدا وقد روي احاديث مرفوعة الى النبي صلى الله عليه واله وسلم وانما  
 جمع اثر فيقتبين اي اقوال الصحابة والتابعين في تفاصيلها وكيفيةها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يبحث عن معاني كلام الله سبحانه  
 من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهي الخصلة والعادة وكتب السير ما يذكرونها احوال الانبياء واتباعهم الكبار والتواريخ



جمع تاريخ واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكريها الوقائع الماضية والحوادث المستقبلية والمجتهد هو من يصرف الجهد والطاقة  
لادراك الحق الاعتقادي والعلمي في العقليات اى المسائل التي لا تثبت الا بدليل عقلي غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع كوجوب  
الواجب او يمكن اثباتها بالعقل فقط كحدث العالم واجمع للجهنم على ان المجتهد فيها يخطئ ويصيب الاجماد بن الحسن العنبري والمعتزليان  
 فانما يزعمانه مصيب وليس مرادهما ان كلام من القولين حتى مطابق للواقع كما اشهر عنه فانما جمع التقيضين ولا يقول بخوك الا السوفسطائية و  
 ذلك ان من اهل النظريل مرادهما ان المخطئ غير مأخوذ بالعذاب ولو كان مشركا وابطل اهل الحق بما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 واصحابه اجماع السلف من مقاتلة الكفار بالحكم بخلافهم والنار من غير ان يفرقوا بين المجتهد المعاند منهم والشرعيات هي الامور التي لا  
يستقل العقل باتباتها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كعذاب القبر وكون الامر للجواب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كتناقض  
الوضوء بالدم قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة هم اهل السنة نسبو الى الشرح ابى الحسن الاشعري ثم لما خالفه علماء ما وراء  
 النهر في المسائل وهم اتباع ابى منصور الماتريدي انقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع الاشعري والماتريديتية اتباع الماتريدي  
 وبقي لقب الاشاعرة عاما يطلق على الفريقين والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا تقاطع فيها اى ليس فيها  
 دليل قطعي مصيب وفيه احتراز عما ثبت بقاطع ككناج المتعة فان حرمة قد تثبت بالاحاديث الصحيحة والاجماع فالقائل باباحة  
 مخطئ اجماعا وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في الشرع تعالى في كل حادثة من افعال العباد حكما معيننا ام حكمه تعالى في  
المسائل الاجتهادية ما ادعى الله تعالى من التادية وهو التبليغ اليه اى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون  
كل واحد مصيبا وتحقيق هذا المقام المسئلة الاجتهادية امان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهادها والمجتهد او يكون و  
حينئذ اى حين اذا كان الحكم معين قبل الاجتهاد امان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل على الشق الاول امانا  
قطعي او ظني نذهب الى كل احتمال جماعة اعلم الاحتمالات اربعة الاول انه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما راه المجتهد هو مذهب  
المعتزلة فالحق على هذا متعدد الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاقا كالاطلاع على الدينونة والمخطئ باجوب  
على التنب وهو اى طائفة من الفقهاء والتكلمين الثالث ان الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه تليلا قطعيا وهو مذهب بعض  
التكلمين واختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العذاب فقيل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا لخفاء الرابع ان الحكم معين والدليل عليه  
ظني وهو مذهب المحققين كما قال الشارح والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدة اى الدليل المجتهد اصاب في الحكم وان  
فقد اى لم يجز اخطا والمجتهد غير مكلف باصابتة اى اصابة الحكم لغرضه وخفائه فلذلك اى للغرض كان المخطئ معذورا  
وذكر بعض المحققين هذا اذا لم يكن الصواب واضحا وان وضعه معاتب بترك المبالغة في السعي بل ما جازى الكافي للحديث الصحيح  
فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم بخلاف المذهب الثالث وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء او انتهاء اى بالنظر الى  
الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشرح ابى منصور ويستدل عليه برحيمين ضعيفين احدهما اطلاق الخطاء في  
الحديث بلا تخصيص بالحكم ثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم شاور اصحابه في اسارى الكفار يوم بدر فقال عمر اقتلهم وقال ابو بكر



خذ الفدية وخلصهم ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر فنزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فقال  
 النبي صلى الله عليه واله ولم نزل العذاب ما نجح الا عمر فلو كان المجتهد مصيبا من وجه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب او انتقام  
 فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه واصاب في الدليل حيث اقامه على وجه اى قانونه مستجعا لشرائطه كايجاب الصغرى وكلية  
 الكبرى في الشكل الاول واركانه من الاصغر والا كبر والمحد الا وسط فاني بما كلف به من الاعتبار وذلك في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي  
 الابصار فان الآية امرية بالقياس والاجتهاد وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجج القطعية التي مدلولها حق البتة .....  
 لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا مختار صد الشريعة وقال هذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب  
 والحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين احدهما قصة داود وسليمان  
 عليهما السلام اذ سمي عمل كل مذهبا حكما وعلما لكن خص سليمان باصابة المطلوب ثانيا ما ان تنصيف الاجر يدل على انه مصيب من  
 وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجه الاول قوله تعالى ففرصناهما سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان اذ  
 يحكمان في الحرب اذ نفشت فيهم غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففرصناهما سليمان وكلا ايتنا حكما وعلما فنقول داود منصوب  
 با ذكر والظرف بدل مذهبها والحرب كان زرعاً او غنبا نفشت تفرقت فيه واكتة ليلاً شاهدين حاضرين فحكم داود عليه السلام  
 بالغنم لاصحاب الحرب وكان قيمتها على التساوي فقال سليمان وهو ذو احد عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع  
 الغنم الى اهل الحرب فينتفعوا بالباقيها وشعرها والحرب الى اهل الغنم ليصلحوا حتى يعيدوا الى ما كان عليه ثم يرد كل منهما على الآخر  
 فرجع داود الى قوله والضمير للحكمة وهي معهودة وان لم تكن مذكورة او للفتيا بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص  
 بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذکر حجة لان كلا منهما اصاب الحكم  
 حينئذ وفهمه وليس هذا قوله بالمفهوم المخالف بل احتجوا به بأسلوب الكلام ثم الدليل مبنى على ان الانبياء عليهم السلام يجتهدون  
 وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو من باب الجاهل بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقصة داود اسرى بذكر ولكنهم لا يقرون  
 على الخطاء لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف قوم في الادل لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجماعة في الثاني لان الآية  
 مأمورة باتباعهم فيلزم الامر باتباع الخطا واعدت على هذا الدليل بوجهين الاول انه يجوز ان يكون الحكم بالوحى والثاني ناسخ الاول  
 وانما خص سليمان بالتفهم لانه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل الثاني انه يجتمل ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان  
 اصوب الثاني الاحاديث والاثار الدالة على ترتيب الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى وان كان تفصيلا  
 احادا او قيد بالمتواتر لا يها لولم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا في التلويح وعندنا في بلوغها حد التواتر بحيث وكذا في  
 قطعية الدليل الاول وكذا في قطعية المسئلة والحق المسئلة ظنية يكفي فيها الظن دون القطع خوط القتاد وقال عليه الصلوة والسلام  
 ان اصبحت فلك عشر حسنات والاحطات فلك حسنة واحدة وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلا من اصحاب النبي صلى  
 الله عليه واله وسلم فقال لعمر افض بينه ما قال اتقى وانت حاضر قال نعم علمك ان اصبحت فلك عشرة اجح وان اجتهدت اخطات



فلك اجراءه للحاكم وصححه وفي حديث اخر جعل اى جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمصيب اجرين وللخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله  
ابن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران اذا اجتهد فخطا فله اجر واحد واه البخارى  
والجمع بين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالمحجة والفار من قبيلة هذيل  
ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال امامنا ابو حنيفة هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثر مدار من هب للحنفية  
عليه وقال حذيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه  
وقال تمسكوا بعهده وقال بلو كنت مؤمرا من غير مشقة لاهرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النجباء والرقباء والاخاد<sup>ث</sup>  
الاربعة للترمذى وكان يحمل نفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسادته وطبوقه وكان يقول ما من آية الا وانا اعلم انها لم تزلت وكيف  
نزلت ولو علمت ان احدا اعلم مني بكتاب الله لرحلت اليه بالجملة مناقبة لا تحصى بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وما مرى ان عثمان  
رضي الله عنه ضرب بالامتناع عن تسليم مصحفه فمن مفتريات الرافض الاصبحت لمز الله تعالى اى من فضله وارشاده والا المنى من  
الشیطان اى من تصوى في الاجتهاد وازلال الشيطان وهذا الاثر رواه احمد الترمذى والحاكم وصحاه وقد اشتمت تخطية الصحابة  
بعضهم بعضا في الاجتهاديات ومنها ان عباس بن عبد المطلب قال بالعول في الغرائض وتبعه الصحابة وانكروا ابنه قال والذي  
احصى رمل عالم يجعل في شئ نصفاً وثلاثين ومنها ان ابن عباس قال يحل نكاح المتعة فقال ابن الزبير لو فعلت لو حمتك  
بجحاشة دارك ومنها ان زيد بن ثابت قال الاب يحجب الاخوة كالا بن وا بن الابن والجد لا يحجبهم فقال ابن عباس الا يتقى الله زيد  
يجعل ابن الابن كالا بن ولا يجعل للجد كالا بن ومنها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى زوجها لان المذكور في البقرة ان عدة المتوفى  
عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وفي سورة الطلاق ان عدة الحامل وضع الحمل فقال على رضي الله تعالى عنه عدها بعد الاجلين وقال  
ابن مسعود من شاء باهلته ان سوتها الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر بن الخطاب منع اباه برة وعز الانثاء لما رآه  
يخطى في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس هو اثبات الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علة جامعة بينهما كما ثبتت الحرقه  
في الايون اعتبارا بالحرق بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد منظر للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالشرعية  
هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا بصريحه وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير  
فكذلك الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اول فلان القياس عند الخصم مثبت لانه ظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من  
المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام  
بين الاشخاص قيد بقدر الشرعية لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة باحكام  
مختلفة في زمان واحد اقلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد اباحة الحرير  
الذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت  
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد  
بالمتناهيين من الخطاى المنع وهو يعنى الحومة والكفاية والا باحتحاصل الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص



فالصلوة فريضة على كل شخص وللغير حرام على كل شخص وهكذا سائر الاحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهادية ايضا عامة لجميع الاشخاص  
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلاً حراماً على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحاً على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم  
اتصاف شربه بالحرمه والاباحه معاً وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلعت الشمس في خلالها صحيحة لفتوى  
اهل الحديث وفاسدة لفتوى الخنفيه والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الخنفيه وسنة لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل  
عجل نظراً لان عدم التفرقة في الاحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الاحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كالتاخر في  
التلويح الى وجه اخر وتقريره لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين المتناهين بالنسبة الى شخص واحد اذا استفتى العاقل مجتهد من  
خفياً وشافعياناً فانه الاول بجل النبذ والثاني بجرهته ولم يسبق عمل هذا العاقل على شيء من الحل والحرمه حتى يلزمه الاستقرار عليه لم  
يتوجه احد هما عند حتى يقلده وحده فيكون النبذ عليه حراماً وحلاً لا معاني الواقعي وهذا محال ومما تحقيق هذه الأدلة والجواب  
عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق متقد بوجه منها انه لو كان الحق واحداً لزم  
التكليف بما لا يطاق لان المجتهد سخر يكون مأموراً بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك اجيب باننا لانعلم انه مأمور  
بذلك بل مأمور بالاجتهاد ومنه بان المصلين يتجهون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرن بالاعادة بعد ظهور القبلة اجماعاً اجيب بان  
الشارح جعل قبلة المحرمي حجة تحريمه فقد وى انه نزل ذلك ايما تولوا فتم وجه الله في شرح التفسير قيل هو شرح للتوضيح لا للتفسير للجواب  
انه شرح لها معاً كما يظن للمناظر فيه ويشهد له كلام الشارح في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله اهتمت ازانصف الشرح بحيث يصير  
المتن مشروحاً ويزيد الشرح بياناً ووضوحاً ورُسُلُ البشَرِ اى انبياءهم من ذكره الخاص و ارادة العلم والظاهر ان راي المعصن سواة الرسول  
والنبي كالتاخر افضل من رُسُلِ المَلَكَةِ هم الذين ياخذون الوحي عن الله سبحانه ويبلغونه سائر الملائكة وفي التنزيل الله يصطف  
من الملائكة رسلاً ومن الناس ورُسُلُ المَلَكَةِ افضل من عامة البشر اراد بهم الاولياء والصالحين اما الفساق فهم كالبهائم وعامة  
البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فاجماع بل بالضرورة قال بعض المحشين اراد الضرورة  
الدينية اى لا يحتاج ثبوتها الى دليل في دين الاسلام واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجه الاول ان الله  
تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اشارة الى الجواب عما قيل ان السجود لا يدل على الافضلية اما اولاً فلانه يجب  
ان يكون السجود لله سبحانه وادم كالقبلة والحرب فلا يلزم افضلية والا لزم كون الكعبة افضل من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما  
ثانياً فلانه يجب ان يكون السجود في عرف الملائكة كالسلام في عرفنا واما ثالثاً فلانه يجب ان يكون الامر امتحاناً للطيع والعاصى لان تكريم ادم عليه  
السلام يدل على حكاية اى من ابليس نصب على التميز والحال امريتك هذا الذي كومت على هذا اعتراض منه على الله سبحانه و  
معنى الرايت اخبرني كما جرى به محاوراة العرب والكاف لتأكيد الخطاب ولا محل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت  
له والمفعول الثاني محذوف والمعنى اخبرني عن هذا الذي كومت على لم كومت على واعتراض بانه يجب ان يكون التكريم بوجه اخر غير  
السجود فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط والجواب ان سياق الكلام يدل على انه السجود وقال سبحانه واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا



الابلين قال و اسجد لمن خلقت طينا قال ارايتك هذا الذي كرمت علي لمن اخرجتني الى يوم القيمة لا تخشون في ربيته الا قليلا وانا خير منه  
 خلقتني من نار خلقت من طين دليل ثان على ان السجود للتكريم وذلك لان استدلال ابلين على خيرية نفسه في مقام المعارضة دليل على  
 ان امر السجود كان لخيرية ادم عليه السلام ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس فيه نظر لانه قول بالفهم العقلي الاستعري  
 لا يقول به بل مذهب انه لا يقهر من الله شيء والجواب ان الدليل الزامى على المعزولة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه  
 الحق سبحانه عما يستقبح العقل بغيره في الدليل بحث من وجوه احدها انه يبيل على تفضيل ادم فقط واجيب بانه لا قائل بالفضل ثانياً فانه  
 يدل على تفضيل رسل البشر على تفضيل عوامهم على عوام الملكة واجيب بان المدعى ان مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لان كل واحد  
 منها مستقل في اثباته ثانياً فانه لا يتم الا اذا كان الامر لجميع الملكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون  
 يدفع وهم تخصيص الامر ببعضهم واما ما قيل ان الله سبحانه ملكة مستغرقة في مطالعة جماله جلالة لا يعرفون ادم ولا غيره من المخلوقات  
 وانهم لم يؤمروا بالسجود لادم عليه السلام وانهم العالمون المذكورين في قوله تعالى لا بليس استكبرت ام كنت من العالمين فهو مدح فوج بهذا الآية  
 وان ذكره بعض اهل الكشف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمرا من له معرفة باساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى  
 وعلم ادم الاسماء كلها الآية نصب سجود وى اى تم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملكة فقال انبتوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك  
 لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال ألم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض و اعلم  
 ما تبئرون وما كنتم تكتمون ان القصد منه الى تفضيل ادم على نبينا وعليه السلام على الملكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه  
 العظيم والتكريم وقدر بعضهم هذا الدليل بان ادم على نبينا وعليه السلام اعلم والا علم افضل لقوله تعالى هل يتسوى الذين يعلمون والذين  
 لا يعلمون ويند عليه ان لهم علوما عظيمة اصعاف العلم بالاسماء شاهدة للوجر المحفوظ والا نظائر التجارب المتطاولة وايضا لو لم ان يكون  
 الاعرف باللغات افضل من غيره والذي اختاره شارح من ذلك لسياق الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى انا الله اصطفى الاصطفا  
 بر كبر يدن ادم ونوحا قال الحاكم في المستدرک سمي نوحا كثره بكانه واسمه عبد الغفار فعلى هذا نوح عربي من النوحه قال بعضهم محجوعا لكان  
 واختلافه في انه قبل ادريس او بعدة وقال ابن جرير بعد وفات ادم بمائة وستة وعشرين عاماً وقال ابن عباس كان بين ادم ونوح عشرة  
 قرون سواه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا اربعين سنة فلبث في قومه الفريسة الا خمسين عاماً وعاش بعد الطوفان ستين سنة  
 حتى كثرت الناس ونشرا رواه الحاكم في المستدرک والبشر بعد منسل واحد قال الله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين وذكره وان العرب الفرس و  
 الرثم من اولاد اسم واللبن والسند الهند من اولاد حرم ويا جوجر وما جوجر والصقلاب والترنك من اولاد يافث وهذه الثلاثة ابنا نوح عليه السلام  
 وهو اول من جاز بالنخ وحرمة كاحر الاخت وال ابراهيم اسحق واسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبياء ربي اسرائيل ونبينا محمد صلى الله  
 عليه وآله وسلم وعليهم و ابراهيم قيل اسم سر ياني معناه اب رحيم وقال المورخون كان اولادته بعد الفريسة من خلق ادم وعاش مائة وخمسة و  
 سبعين وعن ابى هريرة ما تان سواه الحاكم وال عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصر وهو والد موسى وهارون عليهما  
 السلام وثانيهما عمران بن ماثان وهو والد ابراهيم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقية



ما بعدة وقيل الاول على العليم والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك اي مما دل عليه الآية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل  
 الملائكة يعني ظاهر الآية يدل على تفضيل ال ابراهيم وال عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم لكن تفضيل  
 العامة من اولادهم على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية بقى معمولا به فيما عدا ذلك اي بقى حكم الآية ثابتا فيما  
 سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان  
 التخصيص انما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية وقصر بعضهم فحمله على التخصيص من بعض الفاظها وذلك اما تخصيص غير الانبياء من ال  
 ابراهيم فيكون المراد انبياء اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما تخصيص رسل  
 الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل  
 البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يتكفى فيها فعل محمول والظرف مفعول ما لم يسم فاعله بالدلالة الظنية جواب  
 سوال وهو ان العالم الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة على ما تقر في الاصول فلا يصح دليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان  
 المسائل الاعتقادية تسمان احدهما ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وسلم وثانيهما ما يتكفى فيها  
 بالظن كهذه المسئلة والاكتفاء بالدليل الظني انما لا يجزئ في الاول بخلاف الثاني اذ قلت قد ادم القرآن اتباع الكفار الظن في دينهم قال تعالى  
 ان الظن لا يغني من الحق شيئا واستدل به المتكلمون على ان الظن مخطو في العقائد قلت المذموم والمخطو هو الاكتفاء بالظن كما سلا عن  
 النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظني على حكم فلا محذور في اعتقاده على حسب الظن بل  
 يكون انكاره مخطو الكونه على خلاف الدليل الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات الطبيعية والعملية مع وجود العوائق من العوق وهو المنع  
 والموانع عطف تفسير من الشهرة والفضب الشهرة قوة تجلب المنافع من مطعم وملبوس ونحوهما والفضب قوة تدفع المضار فمزايا الاول  
 جلب الحرام والثاني الايثار بلا حق ومنهج الحاجات السوچ بالضم الظهور عطف على وجود او الشهرة الضرورية الشاغلة اي المانعة عن اكتساب  
 الكمالات ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اي الموانع اشق اي اصعب وادخل في الاخلاص فيكون اعلا انسان افضل  
 من الملك اذ طاعتهم طبيعية كالنفس للانسان وهذا الدليل الزاوي لا يتنازع على الحسن والفجر العقليين اما الاشاعة فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة  
 قليلة غير شاقة واستدل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احزها بالحارة المهمة والزاء المعجزة اي اشقها وفيه نظر من  
 حيث صحته للحديث اذ قال الزكريشي لا يعرف وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول ابن عباس وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعة  
 كالفاضي ابي بكر الباقلافي وابي عبد الله الحلبي والاساذ ابي اسحق الاسفرائيني واليشم محي الدين بن العربي صاحب الفتوحات الى تفضيل للملائكة  
 ونسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ابراح مجردة عن المادة اي ليست اجساما ولا قائمة بالاجسام كاملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجردات ليس  
 لها كمال منتظر بل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحادث يتبعى مادة مبراة عن مبادئ الشرور والافات كالشهوة  
 والفضب تمثيل للمبادئ والكثر الانفال القبيحة صادرة عن هاتين القوتين وعن ظلمات الهوى والصورة اي عن الصفات الجسمانية للشاكلة بالظلمات  
 في منعها عن مشاهدة الاسرار الالهية قوية على الانفال العجيبة كتحريك السحب الرياح وانزال الامطار واحداث الخسوف والزلازل تصوير الاجنة



عائلة بالكواثر زعم ان كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو الم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له يكون حاصل بالفعل ما فيها واتيها  
 بدلان عن الكواثر من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك اي بناؤه على الاصول الفلسفية دون الاسمية لا المملكتة عندنا اجتم لطيفة  
 وليست مجردة تبطل ما فرغوا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل له بالفعل وانها عائلة بكل كائن وايضا البحث انما  
 هو عن الافضية بمعنى كثرة الثواب وكان الواجب على الشارح ان يذكره ايضا ليكون جوابا عن الكليات المسلمة عندنا كالتبري عن الشهوة  
 والغضب والقوة على الافعال العجيبة ولكن تبع صاحب المواقف في الاكتفاء بما ذكره الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون و  
 يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى احد مفعولى التعليم محذوف اي علم الوحي النبي صلى الله عليه واله وسلم ملك شديد قوة  
 وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوله انه رفع مدائن قوم لوط على جناحه على السماء ثم قلبها وكان يصيح على امم من الكفار فيهدكون في الحين وقوله  
 تعالى نزل به اى بالقران الررح الامين وهو جبرئيل لانه امير الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لانه معدن  
 العلم ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى وملئكتة انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازى وايضا البحث  
 في كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرده بتشديد الطاء والاطراد هو الوقوع على نجر واحد بلا اختلاف في الكتاب  
 والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل امن بالله وملئكتة وكتبه ورسله وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكتة وكتبه ورسله  
 وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك اي تقديمهم في الذكر لتقدمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تاخذنا سنة ولا نؤم  
 اذ لو اراية التقدم في الوجود لكان تاخير السنة اولى او لان وجودهم اخفى لا يحتاج بهم عن الابصار فالايان بهم اقوى اى اصعب حصولا  
 من الايمان بالرسول لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات وبالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعمت ويجوز ان يكون  
 التقديم لتوقف الايمان بالرسول على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والاوامر والنواهي الرابع قوله تعالى لا يستنكف المسح الاستنكاف  
 عار وننگ اشتق والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمي به لانه كان يمسخ المرضى فيعافون اولان جبرئيل عليه السلام مسحه حين ولدوا  
 لان كان يلبس المسح اى الصوف ان يكون عبدا لله اى لا يستحي عن العبودية ولا المملكتة المقربون فان اهل اللسان يفهمون ذلك  
 افضلية المملكتة من عيسى عليه السلام اذ القياس ومثله من التركيبات الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر  
 الوير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فنثبت ان الملائكة افضل من المسح لا تأكل بالفصل اى بالفرق بين عيسى عليه السلام و  
 غيره من الانبياء اى لا تأكل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واقل فضلا من باقي الانبياء فنثبت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى  
 استغضوا المسيح بحيث يرتفع بزعمهم من ان يكون عبدا لله بل قالوا ينبغي ان يكون ابنا لله لانه مجرد لا اب له تفسير للمجرد وهذا غير التجريد  
 الذى يقوله الفلاسفة في العقول والارواح وكان يبرئهم الا انهم لا يبرأون من المرض وقال ابن عباس الاكم من ولد اعشى سراة ابن  
 جوير وفي روايته عنه قال الاكمه الاكمى المسوح العين سراة ابن ابي حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن في هذه الامتلكة غير تبادر بزعامة  
 التابعى المفسر وقال مجاهد الامم من يبصر بالظهارون الليل سراة ابن المنذر والابرض هو الذى على جلد ابيض قال اهل التفسير بعث في  
 زمان الطب قارنى يوم خمسين الفاشترط الايمان وبكى الموتى قال معاوية بن قرة سالوه اجياد سام بن نوح فقتل فخرج اشط ومات وهو شاب



نسل قال ظننت أنها الصيحة ثم أبا بن أبي الدنيا وكذلك أحياء ما ذكر صدقته وأبنا المعجزة بخلاف سائر عباد الله من بني آدم قائم  
 خلقوا من أب وأم ولم  
 فزاد الله سبحانه عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك من العبودية  
 المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى أي في التجرد والأفعال العجيبة وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون بأذن  
 الله تعالى صرح بذلك تحريزاً عن مذهب المتكلمة القائلين بأن العقول موجدة خالقة على أفعال أقوى أي أصعب وصف  
 الفعل بالقرعة بما أزاله صاحب قوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وأخبار الموتي بالترقي والعلو المفهوم من قوله لا الملائكة  
 إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال أو رتبته عليه أو وصف الملائكة بالمقربين يشعر بأن الترتي  
 باعتبار القرب واجب بان المقربين من الملائكة هم أشد تدرجاً على الأفعال العجيبة من سائر الملائكة فلا دلالة على افضلية  
 الملائكة بالمعنى المدحوث عنه وهو التثنية الثواب وهم نائبات شريفة الأولى قال صاحب الفتوحات سألت النبي صلى الله عليه  
 وآله وسلم في المنام فقال الملائكة أفضل من البشر قلت أرسلت عن الدليل فما هو قال صرح عندكم أنزلت عن الله تعالى قال من  
 ذكرني في ملائكتي في ملائكتي منكم من ذكر ذكر الله سبحانه في ملائكتي في ملائكتي منكم من ذكر الله تعالى في ملائكتي منكم من ذكر  
 الملائكة فاسررت بشئ كسررى بهذه المسئلة واجب بازالكشف يحتمل الخطاب ليس بجديد بل الحق في الجواب ما قال بعض أتباع  
 الشيخ الأكبر أن هذا يدل على تفضيل الملائكة على الأفراد على الأفراد ويجوز أن يكون للملائكة النبوية عشرين ثواباً والملائكة الأعلى  
 ثلثون فيكون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وحده عشرة ولكل من الملائكة الأعلى واحد الثانية قال الإمام تاج الدين السبكي أحد كبار  
 الشافعية من مات ولم يخطب به تفضيل الملائكة أو عكس رجوت أن لا يسأل الله سبحانه عن ذلك وعن الإمام الأعظم أنه توقف  
 في هذه المسئلة لتعارض الأدلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف في أن الأبيار أفضل من الملائكة السفلية وإنما النزاع في  
 الملائكة العلوية وفسر السيد السند السفلية بالأرضية والعلوية بالسماوية ولكن بعض أدلة المعتزلة يتناقض في هذا الفرق الرابعة قال  
 الإمام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير انعقد الإجماع على أن نبينا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أفضل من الملائكة والخلاف  
 فيمن سواه قيل فيه نظر لأن استدلال المخالف بقوله تعالى علمه شديد القوى ونزل به الروح الأمين على قلبك يدل على عظم  
 الخلاف والجواب أنه إجماع أهل السنة فقد حكى بعض الأفاضل إجماعهم على أنه أفضل الخلق كلهم حتى الكروبيين والكعبة و  
 العرش العظيم صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين . والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب \*

تباركت يا من لا يخيب سائله	وعر جميع الكائنات نوابه
لك الحمد من عبد العزيزين احمد	تبارك هذا الكتاب انامله
واني اخاف السهو فيه بعجلتي	واجده فعل بالمراتب عاجله
وقال الامام الشافعي محمداً	من الجنة الفردوس كانت منازلها



أبو الله عن تصحيح غير كتابه  
 ولو نزل القرآن من عند غيره  
 فاستلك الله ستر عيوبه  
 فليست على عقلي وعلى بواقي  
 بضاعتي العرجة خذها تكرما  
 لقد منى ضرر جنتك سائلا  
 وجودك بحر ذخر متموج  
 وغاب عن الغواص غايته قعره  
 وانت تعين العبد خيرا عانيا  
 ولو لم تداركه بفيض مسلسل  
 ولو لم يُعنه من جنابك عصمة  
 فضاعف له يوم الجزاء ثوابها  
 وانت حفيظ الكل عن شر حاسد  
 وصل على خير البرايا محمد

وكل كتاب غيره زل قائله  
 لكان كثيرا لاختلاف مقاوله  
 اذا عرضت لنا ظرين مسائله  
 ولكن على فيض يدوم سلسله  
 واوف لنا الكيل الواسع مكائله  
 وانت الذي يغني الفقير نوافله  
 ولا ينتهي انهاره وجدوله  
 وقد شط عن تيل السفائن ساحله  
 اذا انقطعت اسبابه ووسائله  
 لما كثرت في كل علم رسائله  
 فتاليق زور وخبط دلائله  
 كزروع حب دام تنمو سنابله  
 وخصم لجوج يطس للحق باطله  
 كريب السجاي لا تعد فضائله

واصحابه الاخيار طرا وال

وسلم بتسليم يجوز هو اطله

تمت